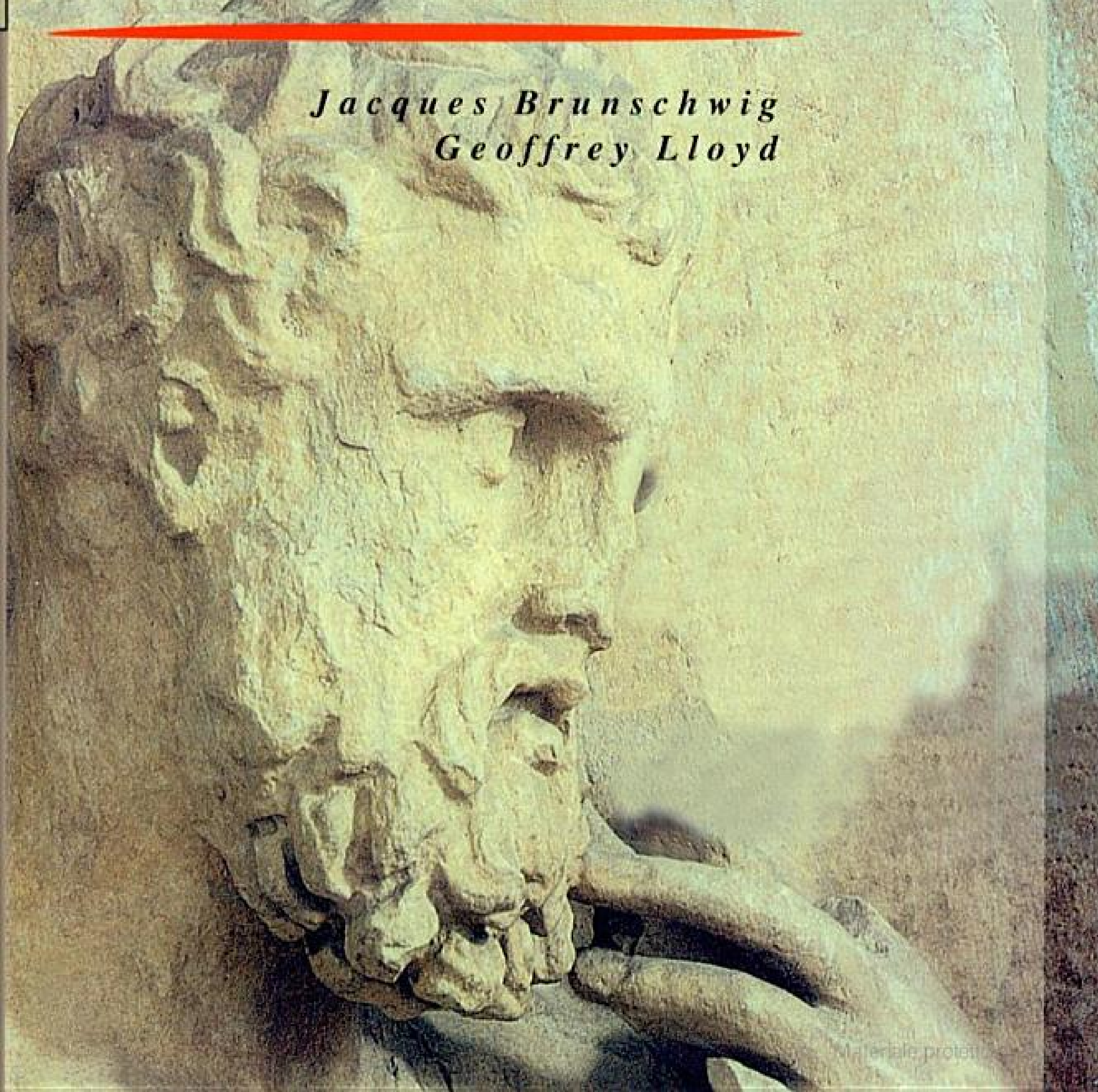
Diccionario Akal de

El saber griego

PRÓLOGO DE MICHEL SERRES

Jacques Brunschwig
Geoffrey Lloyd



Maqueta: RAG
Diseño de Cubierta: Sergio Ramírez
Título original: *Le Savoir Grec*

«Ouvrage publié avec l'aide du ministère français chargé de la Culture»

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-460-1245-6
Depósito legal: M. 167-2000
Impreso en MaterPrint, S. L.
Colmenar Viejo (Madrid)

FIGURAS DEL FILÓSOFO

La filosofía es un fenómeno histórico. Emerge en cierto contexto, a partir de una necesidad sentida por primera vez en ese contexto: la de estar en posesión de cierto tipo de respuestas a ciertas cuestiones, por ejemplo cuestiones relativas al origen del mundo tal como lo conocemos. Evidentemente sería muy intimidante vivir en un mundo en donde el comportamiento de las cosas, especialmente si afecta a toda nuestra vida, nos fuese completamente ininteligible. La tradición proporcionaba respuestas a estas cuestiones y las diversas tradiciones incluso proporcionaban más de una; pero estas respuestas no estaban de acuerdo entre sí. Cuando surgió la consciencia de la diversidad de las tradiciones y de sus conflictos, las respuestas que ofrecían comenzaron a no satisfacer por más tiempo la necesidad de sentir que se comprendía de forma conveniente el mundo, la naturaleza, la organización social y política en las que se vivía, y las razones por las que las comunidades y los individuos actúan como lo hacen. Entonces fueron necesarias respuestas de otro tipo, respuestas que se pudieran defender, de las que se pudiese mostrar que eran superiores a sus competidoras, con las que se podía convencer a otros, de modo que se pudiese restablecer una especie de consenso.

Fueron necesarios mucho tiempo y esfuerzos antes de llegar a una práctica establecida y a una disciplina destinadas a proporcionar tales respuestas. Pero una vez constituida la disciplina filosófica, un movimiento natural la lleva a responder a dos conjuntos de necesidades o de exigencias diferentes: las exigencias externas que desde el origen la habían hecho nacer, pero también las exigencias internas concernientes a lo que puede ser considerado como aceptable o correcto en los términos de esta disciplina. Estos dos tipos de exigencias o de necesidades iban a asegurar a la disciplina su desarrollo en el tiempo. Con la evolución de la cultura, las necesidades externas iban a cambiar, lo mismo que la propia disciplina, en la medida en que ella continuaba respondiendo a ellas. Pero las exigencias internas iban también a obligarla a evolucionar: nuevas respuestas iban a suscitar nuevas cuestiones y respuestas que se proporcionaban podían obligar a revisar las respuestas aportadas a las cuestiones anteriores. De este modo la práctica de la filosofía conocerá una evolución compleja, tanto más cuando los dos conjuntos de exigencias o de necesidades podían separarse o incluso entrar en conflicto. Una vez adquiridas una fuerza y una vida propias, y una cierta dosis de autonomía, la filosofía y los que la practicaban podían incluso olvidar más o menos las necesidades externas que les habían hecho nacer.

Debido a todas estas razones la filosofía se transformó considerablemente con el paso del tiempo. No sólo cambiaron cuestiones y respuestas, sino también las exigencias a las que debían satisfacer las respuestas aceptables. De hecho, la concepción completa de la empresa se transformó sutilmente, a medida que los filósofos intentaban responder a necesidades externas y a exigencias internas que evolucionaban tanto unas como otras. Este cambio de concepción afecta naturalmente a su práctica de la filosofía.

En la actualidad, cuando estudiamos la filosofía antigua, estamos guiados por nuestra concepción actual de la empresa filosófica. De este modo podemos perder de vista con facilidad que los filósofos antiguos a los que

estudiamos tenían una concepción muy diferente de su actividad. También tenemos (incluso en las historias de la filosofía antigua) una imagen muy deformada de lo que hacían y decían. Si consultamos, por ejemplo, las exposiciones modernas para informarnos sobre Eufrates, Apolonio de Tiana o Dión de Prusa, la existencia de estos personajes apenas aparece mencionada, y tal vez únicamente para tener la ocasión de preguntarse si verdaderamente eran filósofos. Nada permite darse cuenta de que eran según todo lo que sabemos los filósofos más renombrados y más respetados de su época, en el paso del siglo I al II. Las afirmaciones que siguen tendrán por objetivo bosquejar, al menos muy sumariamente, la imagen que los propios antiguos tenían de la filosofía y de los que la practicaban.

El tema es amplio: para tratarlo a fondo sería necesario estudiar cómo la concepción que se tenía del filósofo encontraba su expresión en las estatuas y los bustos, levantados a partir del siglo IV en los lugares públicos y privados por filósofos o no filósofos, en los reflejos que se encuentran de esta concepción en la literatura a partir del final del siglo V, o también en la legislación imperial de la Antigüedad tardía. Una gran parte de esta documentación indica igualmente cómo las necesidades que los pensadores intentaban satisfacer eran sentidas como necesidades sociales. Pero aquí me limitaré a bosquejar, en términos relativamente abstractos, la concepción que los propios filósofos tenían de su actividad, y su evolución.

Sin lugar a dudas lo mejor es comenzar por la propia palabra *philosophos*, y los términos emparentados con ella. Esta palabra pertenece a una gran familia de adjetivos, también utilizados como nombres, formados con el prefijo «philo-» que precede a un nombre; estas formaciones son especialmente frecuentes en el paso de los siglos V a IV a.C. Sirven para caracterizar a un hombre en cuya vida la cosa designada por el nombre desempeña un papel especialmente grande u suscita un alto interés. Así, un *philotimos* es alguien que se siente motivado, hasta un punto destacado y completamente fuera de lo común por la preocupación de obtener honores. Del mismo modo, un filósofo es alguien que, en sus acciones y en su vida, está influenciado hasta un punto poco frecuente por la preocupación por la sabiduría. Ciertamente, podemos mostrar esta preocupación sin ser un filósofo, sin pertenecer a un grupo distinto e identificable de personas llamadas «filósofos», comprometidos en una empresa especial que tiene el nombre de «filosofía». De hecho, en sus empleos más recientes, la palabra *philosophos* y los términos con ella emparentados no parecen referirse a un grupo distinto de personas, ni a una empresa distinta. Si podemos fiarnos de una cita de Clemente de Alejandría, Heráclito habría dicho que los que aspiran a la sabiduría *(philosophoi andres)* deben ser investigadores *(histores)* en muchos dominios. De acuerdo con los fragmentos B 40 y B 129 está claro que Heráclito no piensa que baste con saber muchas cosas *(polymathie)* para ser un sabio; piensa, por contra, que no se hace uno sabio si no se somete al esfuerzo, contrariamente a lo que normalmente hacen las personas, de intentar informarse acerca de un gran número de cosas. Heródoto no tiene a la filosofía en mente cuando hace decir a Creso dirigiéndose a Solón que tuvo que viajar a un país lejano *philosophеon*, por amor a la sabiduría. Solón no se desplaza como un hombre de negocios, ni como embajador político; practica la *historie* en el sentido en que Heráclito la recomienda a los que aspiran a la sabiduría, al intentar informarse acerca de las restantes partes del mundo, las otras naciones, sus costumbres y sus instituciones, su forma de comprender las cosas. Tucídides tampoco quiere hacer decir a Pericles en su «Oración fúnebre» (II, 40), que los atenienses son filósofos, cuando le hace declarar que se distinguen de entre los griegos por su preocupación por la sabiduría *(philosophumen)*.

Es en los diálogos de Platón en donde encontramos por primera vez la palabra «filósofo» en su uso que más tarde se hará familiar, para referirse a los filósofos. Aparece con tanta frecuencia, así como los términos emparentados, que nos sentimos tentados a pensar que el término tuvo que haberse puesto en circulación al final del siglo V; tal vez Sócrates ya lo empleaba. En todo caso desde Sócrates reviste un sentido muy preciso, que va mucho más allá de la vaga idea de un hombre preocupado por la sabiduría de un modo destacado. Al menos a partir de este momento los filósofos tienen una con-

cepción muy determinada de la filosofía que conlleva los siguientes principios:

– la sabiduría es cierto tipo de saber, que al menos es la condición necesaria decisiva, sino suficiente, para una vida buena. Ser un filósofo no es por tanto solamente mostrar una preocupación fuera de lo común por la sabiduría; para un filósofo, la sabiduría se convierte en una preocupación que prevalece y debe prevalecer sobre cualquier otra. Sócrates, con respecto a esto como con respecto a otras cosas, se convierte en el paradigma del filósofo. En él, como es sabido, la preocupación por la sabiduría prevalece sobre la preocupación por su oficio, su familia e incluso finalmente sobre su vida. Dadas las dificultades que supone ser sabio, la preocupación dominante por la sabiduría deja poco lugar a preocupaciones alternativas. Idealmente transforma toda la vida. La filosofía no es algo a lo que se podría vincular uno, como filósofo, como si fuese una carrera, o como un interés entre otros;

– para un filósofo la sabiduría no sólo es una preocupación que prevalece sobre todas las demás, sino que hasta la Antigüedad tardía, cuando los cristianos y otros no aceptaron semejante pretensión, un filósofo considerará que la única forma de preocuparse que permita convertirse en un sabio es la del filósofo.

Estos dos principios tomados conjuntamente vienen a pretender implícitamente que para alcanzar la vida buena, para convertirse en un hombre de bien, para salvarse, hace falta ser filósofo. A partir de Sócrates los filósofos estarán de acuerdo en este punto. Sus diferencias derivan de sus formas de identificar la sabiduría, de sus posiciones sobre la cuestión de saber si la sabiduría es una condición necesaria, o igualmente suficiente, para la vida buena, y sobre sus modos de concebir cómo debe trabajar un filósofo para alcanzar la sabiduría. En este sentido, sus concepciones de la empresa filosófica eran diversas. Pero más precisamente, a partir de Sócrates podemos trazar con gran detalle la evolución del concepto de filosofía, al haber llegado los filósofos a desarrollar visiones diferentes sobre la naturaleza de la sabiduría y sobre el modo de alcanzarla. Pero antes de abordar este punto tenemos que remontarnos, aunque sea brevemente, hasta los presocráticos.

Con alguna vacilación tenemos la tendencia a hacer comenzar la filosofía con Tales y los milesios. Así lo hacía ya Aristóteles, lo mismo que la doxografía antigua que depende de él. Pero este modo de ver las cosas es en muy buena medida el producto de una historia retrospectiva: es *a posteriori* que podemos ver en Tales el creador de una tradición que posteriormente contribuirá a la formación de la disciplina designada más tarde bajo el nombre de filosofía. De hecho, es el punto de vista de Aristóteles, más bien tendencioso, unilateral y poco representativo, tal como se expresa por ejemplo en la *Metafísica*, el que hace de Tales un candidato verosímil al título de primer filósofo. Según este punto de vista, la sabiduría *(sophia)* es ante todo sabiduría teórica, que se preocupa principalmente de comprender los principios últimos de la realidad; Tales y sus sucesores, constreñidos por así decir por la verdad misma, avanzaban lentamente en la dirección de la postura del propio Aristóteles. Pero es evidente que sería ingenuo creer que Tales se había fijado como fin el descubrir una disciplina nueva, o identificar los principios últimos de la realidad, inaugurando de este modo una disciplina inédita. Además de otras cosas había intentado proporcionar una explicación nueva, y en cierta medida un nuevo tipo de explicación, acerca del origen del mundo tal como lo conocemos.

De hecho hemos de preguntarnos, de un modo general, hasta qué punto aquellos a los que señalamos, por costumbre, como los filósofos presocráticos, se considerarían a sí mismos, y se dejarían considerar por sus contemporáneos, como formando un grupo distinto, lanzados en esta empresa diferente que más tarde adoptará el nombre de «filosofía». Lo que tiene que hacernos dudar es que antes del final del siglo v a.C. no existía tan siquiera la palabra para decir «filósofo». El término «filósofo» no entra en uso para designar a los filósofos hasta poco antes de Platón. Es cierto que los antiguos, cuando evocaban el origen de los términos «filósofo» y «filosofía», los atribuían a Pitágoras (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, I, 12; Cicerón, *Tusculanas*, V, 8-9). Pero para hacer esto se apoyaban ciertamente en un pasaje de una obra perdida de Heráclides Póntico; este discípulo de Aristóteles no podía recurrir como autoridad más que a algún relato sobre Pitágoras que derivaba con claridad de la leyenda pitagórica ya flo-

reciente. Tampoco había otro término que pudiera utilizarse para designar a los filósofos. Diógenes Laercio manifiesta cierta consciencia del problema que se plantea incluso si suponemos, equivocadamente, que Pitágoras había introducido el término de «filósofo». Dice que se llamaba «sabios» *(sophoi)* o «sofistas» a los filósofos. Es exacto que algunos presocráticos, como Tales, recibían el apelativo de «sabios», o incluso estaban insertos en la lista canónica de los Siete Sabios. Pero no a todos se les denominaba así, y los que lo eran compartían este epíteto honorífico con otros, poetas, rápsodos, legisladores u hombres de estado. Los filósofos habrían dudado en considerarse a sí mismos como sabios. En cuanto al término «sofista», se empleaba para designar a alguien que, gracias a sus propios esfuerzos, había adquirido el derecho a verse reconocido alguna clase de sabiduría. Se tenía la tendencia a considerar la sabiduría como el fruto de una experiencia larga y con frecuencia penosa, como algo que nacía en uno si se era capaz de aprender y de observar: así el propio término de «sofista» podía comportar connotaciones negativas cuando se aplicaba a alguien que pretendía que existía un atajo hacia la sabiduría e incluso que una instrucción apropiada podría conducir a esa sabiduría. Pero en un primer momento este término tenía una consideración positiva que conserva hasta Platón e incluso más tarde. Heródoto llama «sofista» a Pitágoras; Diógenes de Apolonia llama de ese modo a sus predecesores; el autor de la *Medicina Antigua* parece referirse dos veces a los filósofos de la naturaleza con el nombre de «sofistas». Pero también es cierto, como señalaba ya Diógenes Laercio, que el término de «sofistas» no se reservaba a los que nosotros llamamos filósofos; podía designar a poetas (Píndaro, *Ístmicas*, V, 28) o a hombres de estado como Solón (Isócrates, *Antidosis*, XV, 313). El hecho de que antes del final del siglo v a.C. no haya habido una palabra especial para designar a los filósofos sugiere con fuerza que, hasta esa época, ellos no se consideraban a sí mismos (ni los demás los consideraban) como formando un grupo distinto. Esta impresión se refuerza si leemos los fragmentos de los presocráticos para ver a qué grupo de personas se comparan y con cuál rivalizan. Jenófanes y Heráclito, en particular, se refieren con frecuencia a otros de forma nominal; el primero menciona a Homero, Hesíodo, Simónides, Epiménides, Tales y Pitágoras, el segundo a Homero y Hesíodo, pero también a Arquíloco, Hecateo de Mileto, Bías de Priene, Tales, Pitágoras y Jenófanes. Todos estos hombres tienen la reputación de ser sabios, o al menos tienen o pretenden tener el derecho a que se les escuche y atienda; pero se trata indistintamente de poetas, hombres de estado y personas a las que nosotros llamamos filósofos.

Estas referencias sugieren que aquellos a los que llamamos de este modo se consideraban y eran considerados por otros como hombres preocupados por la sabiduría en un sentido tan vago como amplio que les permitía compararse, e incluso rivalizar, con los poetas, los políticos, los legisladores. Podemos hacernos una idea de la sabiduría a la que aspiraban y que les valía su reputación considerando el caso de Tales, que fue, según Demetrio de Falero, el primero al que se llama «sabio» (Diógenes Laercio, I, 22). Heródoto nos cuenta tres historias que nos proporcionan cierta idea de la imagen que se daba de su sabiduría:

– Tales consiguió, se dice, predecir el eclipse de sol de mayo del año 585 a.C., que se produjo precisamente en el momento en que los medos y los lidios se enfrentaban y que, por tanto, se habría estado tentado a considerar como un mal presagio;

– aconsejó a los jonios que formasen una comunidad política única, teniendo su asamblea en Teos, debido a su posición central; este consejo, caso de haberse seguido, habría podido evitar la vuelta a la dominación persa;

– cuando Creso experimentó dificultades para atravesar el río Halis con su ejército, Tales resolvió el problema con su ingenio desviando el curso del río.

En este caso la sabiduría parece concebirse como algo que se manifiesta de modo práctico. Las intuiciones políticas de Tales se subrayan, el logro teórico que supone la predicción de un eclipse no tiene relieve apenas. Si Tales no hubiese tenido la reputación de ser capaz de predecir un eclipse y si este no hubiese coincidido, como un mal presagio, con la batalla, Heródoto apenas habría tenido la necesidad de referirse, aunque solo fuese indirectamente, a los esfuerzos hechos por Tales para adquirir una comprensión teórica del mundo. Tampoco existen razones para suponer que el propio Tales hubiese

querido negar que la sabiduría se manifiesta de modo práctico y que habría concebido la sabiduría a la que aspiraba como si fuese por completo un asunto de inteligencia teórica. Aunque los sucesores de Tales hubiesen podido tener una concepción más compleja de esta sabiduría y de la preocupación que tenían por ella (lo que es seguramente el caso de Heráclito, por ejemplo), parece que todos continuaron a pensar en la sabiduría que perseguían como algo que tenía una importancia práctica considerable, como se ve en el caso de Empédocles o en el de Demócrito. Un personaje tan tardío como Demócrito creía todavía que el papel que había escogido desempeñar no implicaba solamente la elaboración de una teoría atómica, sino también la formulación de un número muy grande de enunciados gnómicos de carácter «ético». Pero también es sorprendente ver que Demócrito todavía no tiene una idea precisa de las relaciones entre los aspectos teóricos y los aspectos prácticos de la sabiduría, ni una concepción de la empresa filosófica que implicase un esfuerzo por desarrollar al mismo tiempo una teoría de la realidad y una teoría ética. De hecho Demócrito no presenta una teoría: se limita a ofrecer reflexiones de sabiduría moral.

Por el contrario, hemos de reconocer también que los presocráticos, de Tales a Demócrito, consideraron como una parte de su preocupación general por la sabiduría el intento de proporcionar una explicación de la realidad, una teoría de la naturaleza, lo que terminó por concretarse bajo la forma de una actividad generalmente reconocida a la que ellos mismos pensaban vincularse. De este modo fueron considerados progresivamente como formando un grupo aparte. El primer uso conservado del término *philosophia* parece encontrarse en *La Medicina Antigua* (capítulo XX); se refiere a un tipo de actividad que el que estaban comprometidos Empédocles y otros investigadores de la naturaleza. Pero, con anterioridad, no habría estado tan claro que esa era la razón por la que los filósofos formaban un grupo diferente. Después de todo, Hesíodo y Ferécides de Siro también proponían una explicación del mundo y de su origen; y filósofos como Parménides o Empédocles se presentaban a sí mismos como estimulados por una inspiración poética. Recordemos también que la claridad con la que esta tradición teórica llegó a escindirse se debe en buena medida a una historia retrospectiva y a la transmisión selectiva de la documentación. Si esta tradición emerge con tanta claridad en el siglo V a.C. también parece claro que es una tradición orientada no hacia la sabiduría teórica sino hacia una sabiduría concebida de un modo mucho más amplio, en el seno de la cual el esfuerzo para llegar a una comprensión teórica del mundo no es más que una parte, tan crucial como se quiera.

Si ponemos el acento en la tradición orientada hacia una comprensión teórica del mundo hasta el punto de no ver que los que se comprometían en esta vía se sentían atraídos por una sabiduría entendida de un modo mucho más amplio, encontraríamos difícil comprender cómo Sócrates pudo verse a sí mismo (y ser considerado) como situado en una tradición que se remontaba a los Milesios. De hecho, nos arriesgaríamos a considerar como un accidente histórico el que la filosofía haya emergido como una disciplina única, que conlleva una parte teórica y una parte práctica, más que como dos disciplinas independientes, una en la tradición de Tales, orientada hacia una comprensión teórica del mundo, y otra inaugurada por Sócrates, vuelta hacia una comprensión práctica de la forma de vivir bien.

Es difícil determinar la verdad histórica en lo que se refiere a Sócrates. Según los testimonios de Platón y de Jenofonte, Sócrates identificaba la sabiduría con el conocimiento de lo que es necesario saber para vivir bien: el bien, el mal y los temas anejos. Más precisamente, Sócrates parece haber pensado que estos temas anejos constituían, precisamente a causa de su interrelación, el objeto de un conjunto sistemático de verdades y por tanto de una disciplina o de un «arte», que más tarde se llamará «ética» o el «arte de vivir». Lo que resulta nuevo en esto es que en vez de reflexiones morales aisladas, como aquellas que encontramos con anterioridad en los presocráticos o en los poetas, en lugar también del tipo de «arte» que Platón atribuye por ejemplo a Protágoras en el diálogo que lleva su nombre, Sócrates sugiere la idea de una disciplina sistemática fundada sobre la inteligencia del bien, de lo bello, de lo piadoso, de lo valeroso y de sus relaciones recíprocas. Es el conocimiento y la comprensión de estos temas lo que constituye la sabiduría, precisamente porque de esta comprensión de-

pende el tipo de vida que desarrollamos. Por contraste, si nos fiamos de lo que Platón escribe por ejemplo en el *Fedón* y en la *Apología*, Sócrates vuelve la espalda a la tradición de búsqueda de una explicación teórica de la realidad, que no contribuye a la sabiduría, bien porque su elaboración está más allá de nuestras fuerzas, bien, en todo caso, por que no contribuye a la sabiduría tal como Sócrates la entiende, a nuestra comprensión del bien y de lo que la acompaña.

En este punto crucial de la historia de la filosofía, en el momento en que los filósofos terminaron por considerarse con claridad como un grupo distinto, comprometido en una actividad específica, en el momento que Sócrates propone cierta concepción de esta actividad que constituirá el punto de partida histórico del que derivan las concepciones ulteriores de la filosofía, esta se concibe como una empresa práctica, y esto en un doble sentido. En primer lugar el interés de Sócrates por el conocimiento constitutivo de la sabiduría no es un interés teórico sino un interés nacido de la idea de que si existe algo de lo que debamos preocuparnos es de la propia vida, y que existe todo un conjunto de verdades a conocer concernientes a la manera de la que se debería vivir si se quiere vivir bien. Es en la medida que Sócrates puede estimar que el interés de los presocráticos por la sabiduría había sido siempre de tipo práctico que puede considerársele como el heredero de una larga tradición, aunque lo fuese de una manera profundamente revisada. En segundo lugar, pese a su extremado intelectualismo (es decir, su idea de que nuestra conducta está totalmente determinada por nuestras creencias, en particular por nuestras creencias relativas al bien y a los temas anejos), la vida de Sócrates parece haber estado marcada por un ascetismo excepcional; esto sugiere con fuerza que según él las creencias que adoptamos o que rechazamos no dependen de una argumentación puramente racional, sino que, precisamente porque algunas de nuestras creencias están profundamente encastradas en nuestra forma de sentir y de actuar, nuestra disponibilidad para aceptarlas o para rechazarlas racionalmente, nuestra apertura a la argumentación racional, depende también de nuestro modo de comportamiento y del modo en que lo controlamos.

Así pues, a partir de Sócrates todos los filósofos antiguos concibieron la filosofía como teniendo un alcance práctico en el sentido que tiene por impulso la preocupación por una vida buena y que implica un interés por la forma efectiva en la que se vive y sobre cómo se sienten las cosas. Pero su forma de comprender este punto difería mucho. Aquí lo que importa es señalar que solamente un pequeño número de filósofos, como el estoico Aristón y la mayor parte de los cínicos, aceptaron la concepción estrecha que Sócrates se hacía de la sabiduría, identificándola con cierto tipo de saber ético.

El propio Platón ya rechazó esta concepción estrecha, y por lo tanto la identificación de la filosofía con la filosofía moral. Se puede ver el por qué con facilidad.

– Sócrates, parece, se apoyaba en una noción del alma bien especificada, como aquello que guía nuestra conducta, aquello cuya salud y bienestar deben por consiguiente ser el objeto de nuestra primera preocupación. Su extremado intelectualismo parece apoyarse en una identificación del alma con el espíritu o la razón, de modo que nuestros deseos se muestran como creencias de cierto tipo;

– planteaba en principio que existe objetivamente algo como lo justo y lo piadoso;

– también planteaba en principio que existe objetivamente algo como el bien, que podemos identificar reflexionando sobre el modo en que las personas actúan y sobre lo que les hace ir bien o mal.

Pero los dos primeros principios, para poder sostenerse, presuponen una explicación de la realidad, que nos permita comprender a los seres humanos, su constitución, el papel que desempeña el alma en la elucidación de su conducta, y también explicar qué tipo de entidades son lo justo y lo piadoso. En cuanto al tercer principio, podemos preguntarnos si el bien no es una característica global o universal, en el sentido que de una forma muy general, las cosas deben comprenderse por referencia al bien, de modo que el uso de la palabra «bien» en el dominio de los asuntos humanos debe comprenderse como un caso especial en relación a un uso mucho más amplio del término. Es por razones de este estilo que Platón llegó a pensar que era necesario insertar la ética en una explicación teórica de la realidad, capaz de servirle de apoyo. De este modo obtenemos una concepción más amplia, pero todavía precisa, de la sabiduría, que implica a la vez una com-

prensión teórica de la realidad y un saber práctico de aquello que es importante en la vida. Esta perspectiva hace aparecer la filosofía, tal como la concibe Platón, como una clarificación y una determinación más precisa de la acción de los presocráticos que nos permite distinguir claramente al filósofo del poeta y del hombre de estado.

De lo que precede se podría pensar que la necesidad de una comprensión teórica del mundo se debe por completo al hecho de que nuestro saber práctico concerniente al modo en que es necesario vivir debe fundarse sobre tal teoría. Es así como verán las cosas los epicúreos y los estoicos. Pero el orden de prioridad relativa entre la parte teórica y la parte práctica de la sabiduría es inverso en Platón y en sus sucesores, debido a su concepción particular del alma. Según ellos, el alma preexiste al cuerpo; no se une a él más que de forma temporal. De este modo tiene dos vidas y dos conjuntos de preocupaciones. Su propia preocupación es la de vivir en la contemplación de la verdad. Pero en su unión al cuerpo también debe preocuparse por las necesidades de éste. Al hacerlo se olvida fácilmente de ella y de sus propias necesidades; se embarulla con facilidad hasta el punto de hacer suyas las necesidades del cuerpo. Saber cómo vivir bien es saber cómo vivir de forma que el alma sea de nuevo libre de ver claramente y de preocuparse por lo que la concierne: la contemplación de la verdad. De este modo asistimos a una inversión extraordinariamente compleja del peso relativo de la comprensión teórica de la realidad y del saber práctico concerniente a la manera en la que es necesario vivir. Es la comprensión de la realidad, y del papel que en ella desempeña el alma, lo que salva nuestra alma proporcionándole, tanto como se pueda hacer en esta vida, su estado natural, a saber, la contemplación de la verdad. También la vida buena implica de forma crucial, como una parte de la forma en que se vive, la contemplación de la verdad. Pero al practicar la forma correcta de vivir tendremos también el medio de permitir al alma liberarse del cuerpo, de ver la verdad y de quedar absorta en su contemplación.

Aristóteles no comparte con Platón la concepción dualista del alma. Sin embargo, concibe a los seres humanos de tal forma que para él una vida verdaderamente humana es una vida racional; una vida perfectamente humana implica entonces la perfección de la razón. Esta percepción rodea no solamente la adquisición de la sabiduría práctica que gobierna la conducta de la vida, sino también la de la comprensión teórica del mundo, no solamente porque la sabiduría práctica requiere semejante comprensión, sino también porque la pura contemplación de la verdad es un fin en sí mismo y constituye por lo tanto una parte esencial de la vida buena. Aristóteles incluso se expresa en ocasiones como si la contemplación fuese la parte de la vida buena que explica que sea buena. Sin embargo, incluso en él, la preocupación por la sabiduría teórica del filósofo sigue siendo práctica: es la preocupación por cierta forma de vivir, por una vida que está llena y es perfecta por que está dominada por una comprensión teórica del mundo. Además el propio Aristóteles reconoce que no existe sabiduría sin sabiduría práctica; y la adquisición de esta última exige del filósofo un esfuerzo totalmente práctico para aprender a actuar y a sentir las cosas de un cierto modo. Al hablar de la «teoría ética» de Aristóteles, olvidamos el hecho de que, según él, lo esencial del saber moral no es un conocimiento, una comprensión de los hechos, sino una conducta de cierto tipo, y que este saber moral no se puede adquirir si no se busca personalmente el aprender a reaccionar de modo fiable ante las diversas situaciones, de una forma apropiada, tanto en el plano emocional como en el de la acción.

En la época helenística la prioridad entre teoría y práctica se invierte de nuevo de forma decisiva en beneficio de la práctica. Los escépticos ponen en cuestión la misma posibilidad de una teoría y se preguntan si verdaderamente ayudaría a vivir sabiamente. Por su parte epicúreos y estoicos no dudan que se pueda acceder al mismo tiempo al saber ético y a la comprensión del mundo. Pero dicen claramente que si el filósofo se preocupa del saber ético es por su preocupación por vivir bien y además subrayan, tanto unos como otros, que una explicación exacta del mundo no es más que un instrumento para fundamentar y para asegurar nuestro saber ético. El interés de los epicúreos por la teoría de la naturaleza es puramente negativo. Plantean como principio que los seres humanos que viven en un mundo que no comprenden se sienten inclinados a dejarse invadir por los temores irracionales que

no pueden controlar y que, lejos de limitarse a poner fuera del alcance una vida verdaderamente buena, arruinarán la suya. En particular, se sienten llevados a dejarse hundir por el temor a que los dioses castiguen sus malas obras, sino en esta vida al menos tras su muerte; se sienten tentados a comprender los fenómenos naturales como signos de la cólera divina, como amenazas o como castigos. Una vida moral es imposible para personas sometidas a semejantes miedos. La física epicúrea tiene por finalidad liberarnos de estos terrores con el fin de abrir el espacio psicológico necesario a la ética epicúrea y a una vida que conforme con ella.

Los estoicos tienen una actitud mucho más positiva hacia la física, especialmente hacia su capítulo «teológico», incluso si consideran este conocimiento como un medio auxiliar para llegar a la sabiduría práctica. La física estoica nos enseña que el mundo está gobernado por un principio inmanente, racional y divino, que lo ordena hasta el más ínfimo detalle, de manera que lo hace perfecto. Esta física nos enseña también que estamos construidos de forma que somos guiados de manera natural por la razón hacia el bien y que como consecuencia, hemos de adquirir, en el transcurso de nuestro desarrollo, las creencias apropiadas sobre lo que es bueno, malo o indiferente. Es entonces a la luz de esta comprensión del mundo que la ética estoica nos dirá lo que es bueno, malo o indiferente, lo que es apropiado que hagamos, si estamos guiados por la preocupación por el bien y cómo la acción buena consiste precisamente en hacer lo que es apropiado de cara a la exclusiva preocupación por el bien.

Lo que es característico del epicureísmo y del estoicismo no es solamente la insistencia en la ética: también lo es, en el marco de la ética, la preocupación por proporcionar las guías prácticas y la insistencia en la necesidad de comprometerse uno mismo en el plano práctico. Intentemos indicar, aunque sea con brevedad, la naturaleza de esta preocupación y de esta insistencia en el caso de los estoicos. Estos vuelven al intelectualismo extremo de Sócrates; niegan que exista una parte irracional en el alma, que para ellos es un espíritu o una razón. Su contenido está hecho de impresiones o de pensamientos a los cuales el espíritu da su asentimiento o se refiere a ellos para darlo. Al dar nuestro asentimiento a una impresión, adoptamos una creencia. Los deseos no son más que creencias de cierto tipo, producidas por el asentimiento que damos a lo que se designa como una «impresión impulsiva». Puesto que todo lo que hacemos depende de nuestras creencias y más especialmente de nuestros deseos, todas nuestras acciones dependen en última instancia de las impresiones a las cuales concedemos nuestro asentimiento. Está justificado para algunos, pero para otros no. Es por ello que no podemos cometer un error o falta más que de un modo: proporcionando nuestro asentimiento sin estar justificados para hacerlo. En este sentido todas las faltas son iguales. Lo que las hace desastrosas es siempre lo mismo: implican un asentimiento dado a una impresión que podría ser falsa, o que incluso lo es. Pero dada la relación lógica que une a todas las creencias, cualquier creencia falsa, con todo lo insignificante que pudiera parecer, amenaza con destruir las creencias verdaderas, que son incompatibles con las que tenemos y, por lo tanto, arruinar nuestras posibilidades de convertirnos en sabios. Ahora bien, entre las impresiones impulsivas a las que las personas se sienten inclinadas a dar un asentimiento injustificado figuran las que suscitan lo que llamamos las pasiones o afecciones del alma, como la cólera, el miedo o el deseo sensual. Las pasiones implican todas ellas la falsa creencia de que una cosa es un bien o un mal cuando en realidad no es una cosa ni la otra, puesto que, según los estoicos, el único bien es la sabiduría o la virtud. Toda pasión implica por tanto una creencia falsa, incompatible con una verdad ética fundamental cuya posesión constituye una parte esencial de la sabiduría. La preocupación filosófica por la sabiduría supone por lo tanto la erradicación de toda pasión, cosa que no es un simple tema de argumentación racional. La sabiduría filosófica implica una indiferencia completa con respecto a todo lo que no sea la sabiduría y la virtud. Pero el corolario de esta idea y de la tesis acerca de la igualdad de las faltas es que todo lo que hacemos requiere la misma atención extrema con respecto a lo que es apropiado, ya sea comer o beber, caminar y dormir, nuestras costumbres para vestirnos o hablar: todo lo que hablamos debe ser hecho con sabiduría. Un vasto dominio estrictamente práctico se abre de este modo ante un filósofo que se preocupa de adquirir un conocimiento firme y sólido de lo

que es importante. Esta insistencia en el aspecto práctico de la actividad filosófica se reforzará todavía más en el estoicismo tardío. Tendemos a interpretar esta preocupación como el reflejo de una actitud poco filosófica, puesto que es poco teórica o incluso antiteórica. Pero es indispensable comprender que esta preocupación, dada la concepción estoica de la filosofía, es eminentemente filosófica; después de todo es entre otras cosas una forma de preocuparse del estado cognitivo del filósofo.

Epicúreos y estoicos plantean en principio que nuestra vida depende esencialmente del hecho de que nuestras creencias filosóficas *(dogmata)* son correctas, sobre temas como la existencia de Dios, la providencia divina, la naturaleza del alma, el bien, los padecimientos del alma. En este sentido la ortodoxia viene a ser, mucho más que con anterioridad, una preocupación y una fuente de ansiedad. Como contraste, es necesario destacarlo brevemente, el escepticismo de la Academia de Arcesilao, de Carneades o de Clitomaco recomienda una vida cuya sabiduría consista precisamente en no ser dogmático, en prescindir de *dogmata.* Al igual que Sócrates, Arcesilao y Carneades no escribieron nada, tampoco desarrollaron ninguna teoría; no se vincularon con ninguna tesis filosófica cuya defensa hubiesen emprendido por medio de argumentos. Tampoco ellos se corresponden con nuestra noción habitual del filósofo; pero sus contemporáneos no los juzgaron en absoluto como filósofos inferiores y tenían, parece, todas las razones para hacerlo, incluso partiendo de nuestros criterios, dado su grado de refinamiento y de imaginación filosóficas, por no decir nada de su prodigiosa habilidad argumentativa.

El escepticismo quiebra seriamente el optimismo con que muchos filósofos habían alimentado la esperanza de alcanzar algún día la sabiduría necesaria para la vida buena. Pero, incluso sin hablar de las dudas planteadas por los escépticos en cuanto a la accesibilidad de la sabiduría, existían, entre los siglos II y I a.C., bastantes razones para haber perdido las ilusiones cuando se considera el curso que la filosofía había tomado y los resultados que había logrado. No había producido ningún consenso sobre las cuestiones que parecían cruciales. Pese a todos sus esfuerzos, los filósofos no daban la impresión de estar más cerca de la vida buena que los no filósofos. Por el contrario, se les consideraba de buen grado como artistas de la inutilidad que perdían su tiempo en sutilezas vanas al mismo tiempo que eran vanidosos y ambiciosos. Horacio escribe a Lolio (*Cartas*, 12, 1-4) que está releyendo a Homero que es mucho mejor y más claro que Crisipo o Cantor cuando se trata de decirnos que está bien o mal, que es útil o dañino. Herón de Alejandría muestra su menosprecio por los esfuerzos de los filósofos por decirnos cómo alcanzar la serenidad.

Esta crisis suscita diversos diagnósticos, a los que corresponden diferentes remedios sugeridos para resolverlos. Según unos la crisis se debe a la insuficiencia personal de los filósofos; por lo tanto es una reforma personal lo que se requiere. Según otros, es la filosofía helenística lo que es inadecuado, por ejemplo porque rechaza reconocer la existencia de un reino inteligible, trascendente al mundo físico, y por lo tanto es necesario volver a los antiguos filósofos. Según otros más, la filosofía de esta época no es más que el reflejo de la corrupción de la cultura y de la sociedad de entonces y hemos de dirigirnos a un tiempo anterior y menos corrompido, tal vez tan alejado como el de Homero y de Hesíodo, para encontrar una orientación para nuestra concepción del mundo y mejores instrucciones para nuestra conducta.

Estos diagnósticos dieron lugar a diversas tendencias. Un desarrollo muy espectacular, que afecta profundamente la concepción y la práctica de la filosofía, es el regreso a los filósofos antiguos, Pitágoras, Empédocles, Demócrito, pero sobre todo Platón y Aristóteles y, en este caso, más precisamente, a sus textos. Estos son objeto de nuevas ediciones y se comienza a comentarlos. El estudio de la filosofía se convierte en buena medida, y cada vez más, en el estudio de los textos filosóficos canónicos. Las nuevas ideas filosóficas se desarrollan y se exponen en el contexto de estos comentarios sobre los textos canónicos y sobre los problemas que suscitan. Como se puede observar en Alejandro de Afrodisia, Porfirio o Simplicio, este trabajo implica con frecuencia una fuerte dosis de erudición, y esta erudición reemplaza fácilmente al pensamiento auténticamente filosófico. Séneca ya lamenta que lo que antaño era filosofía se convirtió en «filología» (*Cartas a Lucilio*, 108, 23).

Otra corriente importante, la que se ocupaba de la reforma personal, era muy compleja y estaba motivada por consideraciones bastante diferentes que aquí no podemos distinguir más que bastante groseramente. Epicteto se queja de los filósofos que en su mayor parte no son capaces más que de enunciar lo que se espera escuchar de la boca de un filósofo, sin tomarle en serio en su práctica (Aulo Gelio, XVII, 19, 1). Sin duda quería decir de esta forma que la vida de un hombre debe mostrar si cree y si comprende verdaderamente lo que dice como filósofo: debe haber una conformidad entre la doctrina (y los consejos) y la vida, punto sobre el que se insiste con frecuencia en esta época. Había dos formas de interpretar esta insistencia en la práctica. Los cínicos, al parecer, tenían la tendencia a plantear en principio que la filosofía bastaba, en el planto teórico, con un pequeño número de máximas simples, por ejemplo, que todo es completamente indiferente con la excepción de la virtud. Estas máximas fáciles de comprender son extremadamente difíciles de seguir en la vida real y es una tarea hercúlea vivir verdaderamente de acuerdo con ellas. Contrariamente a lo que se dice con frecuencia, los estoicos tardíos no pensaban en absoluto que se pudiese reducir la teoría a un pequeño número de teoremas; ellos tampoco querían descalificarla, solamente trataban de impedir que se perdiese en sutilezas, en lugar de intentar llevar su vida real a la altura de una teoría muy compleja. Epicteto insistía sobre este punto, al hacer el elogio de Eufrates (*Conversaciones*, IV 8, 17-20). La ética estoica se dividió en una parte teórica y una parte práctica, esto lo vemos gracias a Séneca (*Cartas a Lucilio*, 89, 14) y a Eudoro (Estobeo, *Eclogas*, 42, 13 W.) si admitimos que este último testimonio refleja la doctrina estoica. La cuestión en este punto no es únicamente establecer una coherencia entre lo que se hace y lo que se piensa, tarea de por sí gigantesca, sino también ordenar la vida y el espíritu de manera que estén disponibles para la verdad, para poder acceder a la visión correcta de las cosas. Encontramos tendencias ascéticas incluso en estoicos del siglo I como Atalo y Queremón.

Pero era a las diversas formas de platonismo que se adaptaba con más naturalidad el ascetismo. Como el alma no puede ver la verdad más que si no está ligada, más que si se puede liberar del cuerpo y de las preocupaciones, y que no se liberará de esas perturbaciones más que si, en vez de concentrarse sobre el cuerpo y sobre sus necesidades hasta el punto de convertirlas en suyas propias, las contempla desde lo alto y se concentra en el reino inteligible, el ascetismo parece ser exactamente la mejor forma de poner el alma en condiciones de ver la verdad.

Los filósofos de la Antigüedad tardía considerarían como autoridades a los filósofos antiguos como Pitágoras, Platón o Aristóteles y volvían a sus escritos. Esto es especialmente cierto de Platón: a partir del final del siglo III, todos los filósofos, casi sin excepción, pretendían seguir a Platón. Pero seguir a Platón como una autoridad, ¿qué sentido tenía y cuál era la fuente de esta autoridad? Esto quería decir que se creía de alguna forma prohibido el acceso directo a la verdad y a la sabiduría, por ejemplo porque se vivía en una época en la que la sabiduría antigua y las verdades antiguas se habían perdido en el desdén y la corrupción; esto quería decir que se creía que Platón todavía había conocido la verdad, y que por lo tanto al reconstruir su pensamiento se podía tener acceso a la verdad, al menos indirectamente. En cuanto a la fuente de su autoridad, no se pensaba exactamente que Platón hubiese sido tan buen filósofo como para haber conocido la verdad; se pensaba más bien (como lo muestra el ejemplo de Numenio) que existía una sabiduría antigua a la que Platón, siendo como era un excelente filósofo, todavía tuvo acceso, sabiduría antigua que se atribuía también, por ejemplo, a Pitágoras y cuyo reflejo ya existía en Homero. En esta perspectiva las obras de Platón pasaron a tener un rango comparable al de la Biblia (Orígenes, *Contra Celso*, VI, 17), tanto más que se habían redactado manifiestamente de forma que se limitaban a aludir a la verdad y, por lo tanto, reclamaban una exégesis completa. Reconstruir el pensamiento de Platón era por lo tanto dedicarse no a una tarea historiográfica de reconstruir lo que el Platón histórico había pensado, sino más bien una tarea de reconstruir la verdadera filosofía, conocida por Platón entre otros, por medio de sus escritos.

Si se tomaba apoyo en la autoridad de Platón para reconstruir la verdadera filosofía, también se creía que sus escritos no eran más

que un medio para acceder a la verdad; ésta, una vez encontrada, hacía superflua la referencia a Platón. Se podría incluso conservar esta creencia si, para reconstruir la verdadera filosofía se tomaba apoyo también, por ejemplo, en los *Oráculos Caldeos*, que se consideraban inspirados por la divinidad. La actividad filosófica sigue considerándose de esta forma como implicando esencialmente el desarrollo de una comprensión adecuada, racional y teórica, de la realidad, y de una actitud práctica fundada sobre esta comprensión, aunque los medios a los que se recurre para llegar a ella no se correspondan con nuestra concepción del método filosófico. Pero la propia concepción que los platónicos se hacen de la realidad, a partir de las afirmaciones de Platón sobre el Bien, «más allá del ser y del intelecto» (*La República*, 509 b), pone en cuestión la empresa de una comprensión racional y teórica de la realidad. En efecto, el primer principio que permite comprender y explicar todo lo demás parece ahora situarse más allá de la inteligibilidad. La propia concepción de la filosofía se ve afectada por ello; pero sobre todo la cuestión que se plantea es saber en qué medida la sabiduría que los filósofos intentan alcanzar puede realizarse sin una gracia, una cooperación o una intervención divinas, si es cierto que la comprensión del primer principio supera las fuerzas de nuestro intelecto.

Esta cuestión se planteó tal vez por primera vez hacia el final del siglo I, por obra de Apolonio de Tiana, un pitagórico que tenía la aspiración de ser un hombre divino, una especie de santo. En su *Vida de Apolonio* (V, 37), Filóstrato presenta una discusión entre Eufrates y Apolonio sobre la naturaleza misma de la filosofía. Eufrates defiende una concepción de la filosofía «de acuerdo con la naturaleza», es decir, una filosofía que se apoya en lo medios que la naturaleza nos ha proporcionado para alcanzar la sabiduría a la que ella nos destina de una forma ideal; y previene contra una concepción de la filosofía que implique la invocación de Dios (*theoklytein*), concepción fundada sobre una concepción errónea de lo divino y que supone grandes locuras en los filósofos de esta tendencia. Apolonio, como su discípulo Alejandro (el blanco de Luciano en su *Alejandro*), parece que en efecto animó a la gente a creer en sus poderes milagrosos y a tributarle un culto religioso (Orígenes, *Contra Celso*, VI, 41). En todo caso parecer haber sido el primer filósofo conocido que introdujo la teurgia en la filosofía, es decir, la idea de que ciertas invocaciones, unidas tal vez a ciertas prácticas rituales, podían hacer que Dios, o los seres divinos subordinados, o incluso los demonios, se revelasen por sí mismos, así como el saber que les pertenecía. La teurgia, al menos en una de sus formas, desempeña un papel esencial en la concepción que se hacían de la filosofía Jámblico y sus sucesores. Sin embargo –y el punto es crucial– incluso si, en tanto que filósofo, se rechazaba el recurso a la teurgia, se podía con todo creer que esta constituía una forma no filosófica de acceder a la misma sabiduría y al mismo saber, que liberan y que salvan al alma y que nos aseguran una vida buena. Esto es importante por que ello contribuye todavía más a minar la pretensión de los filósofos según la cual el único medio de convertirse en sabio y bueno, de tener una vida buena, era la vía filosófica. Pero en esta época esta pretensión ya se había quebrado desde hacía mucho tiempo por la idea de una sabiduría original, tal vez inspirada, que los filósofos no hacían más que intentar encontrar.

Este contexto permite comprender por qué muchos de los primeros cristianos pudieron considerar la doctrina cristiana en general como si fuese en fin la verdadera filosofía y la teología cristiana, en particular, como la verdadera teología, reemplazando las de los estoicos, los peripatéticos y los platónicos. Justino (ver su *Diálogo con Trifón*, II, 1) no es más que un ejemplo especialmente llamativo, entre otros muchos que consideran el cristianismo como una filosofía. Filósofo y platónico, se convierte al cristianismo, pero sigue considerándose como practicante de la filosofía cuando expone y explica la doctrina cristiana y cuando convierte a otros al cristianismo. Esta pretensión debe tomarse completamente en serio. Es cierto, los cristianos basaban sus creencias en la autoridad, e incluso en la autoridad de una verdad revelada o inspirada; pero esto no los distinguía de los filósofos paganos. También es necesario acordarse de que, al mismo tiempo que se apoyaban sobre la autoridad, los teólogos cristianos, al menos al comienzo, parecen haber estimado que la comprensión a la que la autoridad les llevaba era una comprensión filosófica que hacía finalmente superfluo el recurso a una verdad revelada. La dependencia de Orígenes con

respecto a Epicuro es sorprendente, pero en su caso como en el de san Agustín, al menos en su juventud, la concepción teológica a la que se llega y el modo en que se fundamenta se parecen mucho a una posición filosófica, apoyada sobre fundamentos filosóficos y no veo ninguna razón para no considerar a Orígenes como un filósofo, en el sentido que se entendía en la Antigüedad.

Los cristianos también pasaron a utilizar la palabra «filósofo» para designar a los monjes y a considerar la vida monástica como la verdadera vida filosófica (Basilio de Cesarea, *De la constancia*, 5; Gregorio de Nisa, *Vida de santa Macrina*, p. 411, 12). Igualmente sería completamente equivocado no tomarse en serio esta idea. Si consideramos, por ejemplo, la descripción de los esenios en Filón, o la de los sacerdotes egipcios en Queremón, ambas fundadas en cierta idea del sabio y ambas remitidas por error a los precursores históricos del monaquismo, comprenderemos todo lo que el primer monaquismo debía al cinismo, a la preocupación por la vida interior y a la vinculación con el bien de los estoicos y, con frecuencia, a una visión platónica del mundo en la que la salvación implicaba la retirada del mundo, el regreso del alma sobre sí misma y el ascenso del alma, como por una escala, hasta su propia fuente. En la Antigüedad, los propios paganos habrían comprendido fácilmente que la vida de un monje es una vida filosófica: se parecía a una forma de tomar la filosofía en serio.

Ciertos autores cristianos de los primeros tiempos, como Clemente de Alejandría, parece que se sintieron tentados a pensar que existía una comprensión filosófica del mundo, a la luz de la revelación, que podía asegurar al alma su salvación y su acceso a la vida bienaventurada. Pero Orígenes, por ejemplo, a pesar de sus inmensos esfuerzos teológicos, rechazaba con mucha claridad esta idea elitista. Lo que salva es la capacidad abierta a todos de mantener en sí la creencia en Cristo tal como se reveló en su Encarnación, y a través de él la creencia en Dios. La invocación de Cristo no se considera, de hecho, como una alternativa a la filosofía sino como la única vía hacia la vida buena.

Una vez que esta concepción se hizo dominante, la actividad filosófica perdió la motivación que había sido su resorte principal: la idea de que una vida buena era una vida sabia y que la sabiduría que estaba en juego debía alcanzarse por medio de la teoría y de la práctica de la filosofía. Lo que servía de guía en la vida ya no era la creencia filosófica, sino la creencia religiosa; lo que se requería ahora ya no era la práctica filosófica sino una práctica moral religiosa, fundada sobre motivaciones religiosas. Los filósofos podían continuar produciendo teorías sobre el mundo o incluso sobre el modo en que debemos actuar; pero estas teorías no se consideraban ya como poseedoras de una importancia decisiva para nuestra vida: su lugar en la vida había sido ocupado por algo diferente. Este no es el lugar para considerar el alcance inmenso del giro que tuvo lugar. Pero se puede ver un reflejo en el hecho de que, hasta nuestros días, en nuestra reflexión moral ordinaria y en nuestra ética filosófica, parece tener poco lugar, o incluso ninguno, para el ejercicio de la vida teórica en la vida buena, y que la virtud parece identificarse, con una facilidad sorprendente, con la virtud moral, como si la sabiduría teórica estuviese carente de toda pertinencia moral.

De este modo la filosofía se encuentra reducida a un ejercicio teórico del que es posible prescindir sin tener por qué temer por su vida o por su alma y que como mucho no tiene más que una importancia marginal en nuestra vida. Pero sería un error pensar que el simple hecho de que nuestra historia haya seguido este curso justifica la idea de que la buena filosofía debe ser la que, en última instancia, no tiene pertinencia en nuestra vida, para la de las personas con las que vivimos, para nuestra vida con ellos, para la vida de nuestras comunidades y de nuestras sociedades. Y sería ciertamente un error proyectar retrospectivamente sobre los antiguos nuestra concepción de la filosofía, como la de una actividad relativamente académica tendente a desarrollar teorías filosóficas.

Michaël Frede

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

BURKERT, Walter, «Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes «Philosophie», *Hermes*, núm. 88, 1960, p. 159-170.
CASSIN, Barbara (ed.), *Nos Grecs et leurs modernes*, Le Seuil, París, 1992 (versión española, *Nuestros Griegos y sus Modernos: Estrategias contemporáneas de ocupación de la Antigüedad*, Manantial, Buenos Aires, 1994).
DETIENNE, Marcel, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, París, 1967 (versión española, *Los Maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Taurus, Madrid, 1982).
DIXSAUT, Monique, *Le naturel philosophe – Essai sur les Dialogues de Platon*, Les Belles Lettres / Vrin, París, 1985.
DUMONT, Jean-Paul, *Eléments d'histoire de philosophie antique*, Nathan, París, 1993.
GOULET, Richard (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vols. I y II, CNRS, París, 1989 y 1994.
HADOT, Ilsetraut, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, De Gruyter, Berlín, 1969.
HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, París, 1995.
IRWIN, Terence, *Plato's Moral Theory – The Early and Middle Dialogues*, Clarendon Press, Oxford, 1977.
JORDAN, W., *Ancient Concepts of Philosophy*, Routledge, Londres, 1990.
MALINGREY, Anne-Marie, *Philosophia*, Klincksieck, París, 1961.
NUSSBAUM, Martha, *The Therapy of Desire – Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, 1994.
RITTER, J. y GRÜNDER, K. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VII, artículo «Philosophie», col. 572-607 (contribuciones de M. Kranz, G. Bien y P. Hadot), Schwabe, Basilea/Stuttgart, 1989.
SCHOFIELD, Malcolm y STRIKER, Gisela (eds.), *The Norms of Nature – Studies in Hellenistic ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
VOELKE, André-Jean, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Editions universitaires, Friburgo, 1993.

REMISIONES

Lugares y escuelas del saber
Epicuro
Cinismo
Aristóteles
Sócrates
Sofística

IMÁGENES Y MODELOS DEL MUNDO

¿Cuáles eran las creencias de los hombres y de las mujeres de la Grecia antigua? ¿Cómo veían el mundo en el que vivían y el lugar que ocupaban en él? Antes de intentar responder a estas cuestiones hemos de considerar dos problemas: la naturaleza de los testimonios disponibles y la finalidad de nuestra investigación.

En cualquier caso está claro que no tenemos acceso directo a las opiniones ordinarias de la Antigüedad, en todas sus épocas. No podemos utilizar los métodos de la sociología moderna –entrevistas, cuestionarios, sondeos– para descubrir lo que creían los antiguos griegos. Además de la aportación de ciertas fuentes arqueológicas y epigráficas, nos apoyamos exclusivamente sobre textos literarios. Algunos de ellos nos transmiten las creencias generales, pero esto nos informa únicamente sobre la opinión de sus autores: los testimonios siguen siendo indirectos y se han transmitido por los propios autores antiguos. Por otra parte, los textos que llegaron hasta nosotros no representan de ninguna manera una muestra objetiva y representativa de lo que se escribió. Los mecanismos que hicieron que ciertos textos subsistiesen y otros no, que algunos autores estén bien representados por sus propias obras y otros de ninguna manera, implican en cada ocasión una selección y juicios de valor. Pueden deberse a los propios antiguos o a personajes que nos separan de ellos –en particular los copistas anónimos de la Antigüedad tardía y de la Edad Media.

El segundo problema deriva del primero. Aunque hablemos libremente de la «visión del mundo» de las grandes figuras literarias de la Antigüedad como Homero, Hesíodo, Esquilo, Sófocles y otros, nunca debemos olvidar que la mayor parte de entre ellos no proponían cosmologías. Distinguir en las grandes obras literarias la que se pueda considerar una visión del mundo plantea problemas fáciles de subestimar y la ambición de llevar a buen puerto semejante tarea es discutible. Tenemos que prevenirnos por completo contra una tentación permanente: hacer a los autores que estudiamos más coherentes de lo que permiten los testimonios –al atribuirles posiciones cuidadosamente elaboradas sobre la naturaleza de la tierra, los cielos, el lugar del hombre en el orden de la naturaleza y así sucesivamente, como si su objetivo fuese aportar respuestas a estas cuestiones.

Por tanto no tenemos acceso directo a las creencias de las personas corrientes, y los textos de los que disponemos son sobre todo artefactos literarios complejos cuyos autores no pretenden en absoluto teorizar sobre el orden del mundo.

Con todo no se trata de negar que los cosmólogos se hayan dado por tarea exponer una visión del mundo en su totalidad. Las diferentes doctrinas cosmológicas propuestas por los filósofos griegos desde Tales y los restantes pensadores presocráticos hasta el fin de la Antigüedad son objeto de un análisis detallado en otro capítulo. No es raro que estas doctrinas se inspiren, a veces con mucha fuerza, en hipótesis y creencias populares. Sin embargo conviene subrayar que existe una distinción fundamental entre las nociones preteóricas y las teorías concebidas como tales.

De este modo, antes de la aparición de las primeras teorías cosmológicas durante el siglo VI a.C., no es seguro que se pueda hablar con precisión de una concepción unitaria del

mundo en tanto que tal. Son los filósofos quienes formularon por primera vez la idea de que el cosmos, o el orden de mundo, era esa unidad. Utilizaron distintos modelos, imágenes y analogías para expresar nociones opuestas sobre la naturaleza y el tipo de unidad en cuestión. Para algunos, el cosmos era una criatura viva, para otros un artefacto –la obra de un Demiurgo divino y bien intencionado– para otros más un Estado, concebido de diferentes maneras. Algunos consideraban que el cosmos era gobernado por una autoridad única, una especie de rey, mientras que otros hacían del orden cósmico una relación de equilibrio entre fuerzas iguales. Heráclito llega incluso a decir que la guerra es lo que gobierna todo y que el conflicto es justicia.

Algunos filósofos combinan varias concepciones del cosmos como todo unitario, y con frecuencia se produce una interpenetración de sus concepciones cosmológicas con y de sus ideas en otros dominios. Si se considera el mundo como un organismo vivo, o un estado, entonces el cuerpo humano y el Estado pueden considerarse inversamente como microcosmos. Además, ya lo hemos dicho, se puede afirmar que estos modelos filosóficos se inspiran en ideas prefilosóficas. Mucho antes de que las teorías cosmológicas avancen la noción de un mundo regido por un principio cosmológico único, Zeus se había convertido en soberano supremo. Pero subsiste una diferencia fundamental. Zeus reina tal vez entre los dioses y los hombres, ciertamente no es un principio cosmológico abstracto.

Nos proponemos estudiar algunas creencias e hipótesis populares prefilosóficas que constituyen el telón de fondo de las investigaciones sistemáticas que los griegos llevarían a cabo en diferentes dominios del conocimiento. Otros capítulos estudiarán la astronomía, la cosmología, la física, la biología, la medicina, etc. ¿Cuáles eran, pues, en un plano general, las creencias y las hipótesis de los griegos concernientes al mundo que les rodeaba y al lugar que ocupaban en el, tal como se presentaban en las épocas clásica y helenística? Hemos de comenzar por evaluar la herencia cultural de los dos grandes maestros de la poesía arcaica, Homero y Hesíodo.

Aunque Homero haya sido el maestro de los griegos, es cierto solamente en un sentido muy vago que se pueda hablar de una «visión del mundo» específica de los poemas homéricos. No se puede esperar razonablemente encontrar en ellos un conjunto de ideas exhaustivo, coherente y homogéneo. Lo que debemos examinar son las ideas introducidas incidentalmente en la *Ilíada* y en la *Odisea*, en momentos particulares del relato. Ciertamente no podemos suponer que las ideas expresadas en diferentes momentos y por diferentes personajes se correspondan con las creencias del poeta (o de los poetas), o del público de entonces. La introducción de ciertas ideas generales responde a una función dramática que prevalece sobre toda preocupación de índole teórico o especulativo.

Prevenidos con estas advertencias, podemos señalar que Homero, en lo referente a los cielos o el cielo, *ouranos*, habla con frecuencia de «cielo de bronce» o de «cielo de hierro» –como si se pudiese concebir el cielo bajo la forma de un objeto sólido y brillante. A continuación, en torno a la Tierra discurre el «río» Océano «del que salen todos los ríos, todo el mar, todas las fuentes y todos los pozos profundos» (*Ilíada*, XXI, 195). Bajo la tierra se encuentra el Hades, el lugar de residencia de los muertos, y todavía más abajo el Tártaro, «tan lejos por debajo del Hades como el cielo está por encima de la tierra» (*Ilíada*, VIII, 16). Las estaciones se identifican, el día y la noche se dividen cada uno en tres partes. Se observan los movimientos de los astros en el cielo nocturno y varias constelaciones reciben un nombre: las Pléyades, las Híades, Orión, la Osa, también llamada Carro, de la que se dice que es la única constelación que no se oculta jamás, que «no se baña jamás en las aguas del Océano» (*Ilíada*, XVIII, 489).

Se encuentran vivas descripciones de tempestades, de vientos, de olas, del fuego, de animales y del comportamiento animal. Se encuentran en la *Ilíada* y la *Odisea* imágenes célebres que aluden a las migraciones de las aves (las grullas, por ejemplo en *Ilíada*, III, 3 ss.), al águila que caza la serpiente (*Ilíada*, XII, 200 y ss.), al pulpo que se oculta en su guarida (*Odisea*, V, 432 ss.) Todo ello podría ser el indicio de una observación atenta de lo que nosotros llamaríamos la «naturaleza»; pero la prudencia se impone. Se encuentra ciertamente en un pasaje de la *Odisea* el término que se utilizará más tarde para designar a la naturaleza: *physis*, se emplea a propósito

de la forma de una planta precisa o, con mayor verosimilitud, a la forma de su crecimiento (*Odisea*, X, 302 ss.) Pero no hay en Homero el concepto o la categoría de conjunto que distinga el dominio de la naturaleza en tanto que tal –por oposición sea a la «cultura», sea a lo «sobrenatural»–. La planta de la que se trata en este pasaje de la *Odisea* es el *moly*, una hierba mágica que permitirá a Ulises resistir a los sortilegios de Circe. Por otra parte, una gran número de descripciones precisas de aves pertenecen a pasajes donde su comportamiento aparece para proporcionar presagios sobre el porvenir, como en el caso mencionado más arriba (*Ilíada*, XII, 200 y ss.).

En la *Ilíada* y la *Odisea*, las descripciones vivaces de varios fenómenos sirven de telón de fondo a la evolución del relato. Pero lo que se encuentra en el centro del drama, en los dos poemas, no son las relaciones entre los hombres y la naturaleza, sino las relaciones entre los hombres y los dioses. La *Odisea* no transmite solo los esfuerzos de Ulises por regresar a su hogar sano y salvo, sino también los esfuerzos de los dioses y de las diosas, Atenea, Poseidón y las restantes divinidades que le aportan su ayuda o contrarrestan sus proyectos. El relato del asedio de Troya no evoca únicamente los combates entre los troyanos y los aqueos, sino también las intervenciones de los dioses en uno u otro campo.

Si por lo tanto intentamos reconstruir la imagen del «mundo» que comunican tanto la *Ilíada* como la *Odisea*, la preocupación central de los dos poemas se centra en las relaciones entre los hombres y los dioses. ¿Pero esta característica refleja las exigencias narrativas? No estamos en condiciones de decirlo de modo definitivo. No podemos decir en qué medida Homero y su público creían en las representaciones de los dioses que se encuentran en estos poemas épicos. Pero algo es seguro: estas representaciones están en el centro de los dos poemas. Los personajes viven en un mundo en donde la sucesión de las salidas y las puestas de las constelaciones está ordenada, así como el comportamiento habitual de los animales es conforme a un modelo: el león es siempre valiente, la cierva temerosa. Sin embargo, las convenciones dramáticas de la epopeya no excluyen nunca la posibilidad de que los dioses puedan actuar y se sirvan de fenómenos «naturales» como presagios. Además ellos mismos aparecen bajo la forma de aves (Atenea, por ejemplo, vuela bajo la forma de un quebrantahuesos, *phene*, *Odisea*, III, 372, o bien de una golondrina, *Odisea*, XXII, 239 ss.), e incluso pueden adoptar una apariencia humana (como en el célebre combate de Héctor delante de Troya, en donde Atenea adopta la apariencia de Deifobo que viene a convencer a su hermano Héctor que permanezca ante las murallas y se bata contra Aquiles, *Ilíada*, XXII, 226 ss.).

Por lo que se ve las apariencias son engañosas. El mundo de alrededor está lejos de ser caótico, incoherente: de hecho presenta numerosos signos de orden y de regularidad. Sin embargo los dioses actúan de forma misteriosa, sus caprichos son peligrosos, su poder innegable. Incluso Zeus, que reina sobre los dioses y los hombres (*Ilíada*, II, 669), tiene dificultades para mantener sometidos a los demás dioses, que le desobedecen y le engañan. Zeus tiene que desplegar todos sus esfuerzos para mantener su propia autoridad, pero sus intenciones resultan oscuras, sus intervenciones imprevisibles. No se puede prever como se realizará su voluntad, incluso si es cierto que se realizará.

Cuando abordamos a Hesíodo, algunas de las dificultades que plantea la interpretación de la *Ilíada* y de la *Odisea* se atenúan. Contrariamente a Homero que nunca habla en primera persona, Hesíodo se pone a sí mismo en escena en sus poemas. Tanto la *Teogonía* como *Los Trabajos y los Días* son obras esencialmente didácticas, en las que se esfuerza por convencer a su público de un punto de vista, el suyo. En *Los Trabajos y los días* se trata principalmente de la regulación de los asuntos humanos, mientras que la *Teogonía* expone las genealogías de los dioses. En ambos poemas Zeus, el dios supremo, despliega el orden y la justicia. En los dos casos es legítimo hablar no sólo de una regla divina que ordena las cosas sino también de un orden moral.

Los Trabajos y los días contienen un gran número de normas específicas, especialmente en la última parte del poema que expone con detalle las actividades a desarrollar o a evitar ciertos días del mes. «Estos son los días que tienen un verdadero premio para los habitantes de la tierra, los otros son cambiantes o neutros, no aportan nada a los hombres. Fulano elige un día mengano otro y pocos

conocen la verdad. [...] Es feliz y afortunado quien, sabiendo todo lo que concierne a los días, hace su tarea sin ofender a los Inmortales, consultando los anuncios celestes y evitando toda falta» (824 ss.). Las tropelías de los «reyes devoradores de regalos» constituyen un tema recurrente. Pero esto reyes no son únicamente culpables porque siembran la discordia entre los hombres: la ciudad gobernada en la injusticia nunca florecerá. «Aquellos que, tanto para el extranjero como para el ciudadano, promulgan sentencias justas y nunca se alejan de la justicia ven desarrollarse su ciudad y, en sus muros, su población prospera». (225 ss.) No conocen nunca el hambre, la tierra proporciona una alimentación abundante, en las montañas los robles tienen bellotas y albergan a las abejas, los corderos se balancean bajo sus lanas, las mujeres dan a luz a hijos parecidos a sus padres. Por el contrario, cuando reinan la injusticia y la desmesura, la ciudad sufre en su totalidad (238 ss.) Zeus le envía el hambre y la peste, los habitantes perecen, las mujeres ya no tienen hijos...

El comportamiento justo de los humanos, en particular el de sus reyes se ve recompensado por lo tanto con la prosperidad y la injusticia tiene como resultado las calamidades. Zeus vela sobre el orden de las cosas. Además Hesíodo hace de la actual raza de los mortales –de la edad de hierro– la última de una serie en la que cada raza se ve suplantada por otra, la raza de oro por la raza de plata, ésta por la de bronce, después viene la raza de los héroes hasta llegar a la actual edad de hierro. Pero también anuncia la caída y la destrucción finales de esta raza, que atribuye, una vez más, al menosprecio por la justicia y el pudor (180 ss., 192 ss.).

Así, mientras que *Los Trabajos y los Días* tienen por tema principal el comportamiento humano, la *Teogonía* describe los orígenes de los dioses. Se ha hablado con frecuencia con respecto a esto de una cosmología prefilosófica. Esta descripción es engañosa por tres razones principales. En primer lugar no es una exposición sobre la naturaleza de las cosas en el mundo actual, sino más bien sobre los orígenes. Seguidamente, la historia de los orígenes concierne principalmente a los dioses y a lo divino, y no a las características físicas de nuestro mundo. Por último, es evidente que se trata de un relato mítico, y no de un relato que procede por medio de un análisis de los principios cósmicos que continúan rigiendo los fenómenos físicos. Una de las primeras preocupaciones del poema, ya lo hemos dicho, es sin duda la de describir la fundación del orden moral instaurado por Zeus en tanto que dios supremo. La *Teogonía* enumera la etapas que le permitieron convertirse en el soberano supremo, las victorias sucesivas que logró sobre sus rivales y sus enemigos, en primer lugar los Titanes, después Tifón. Incluso sería evidentemente erróneo no ver en ello más que una simple alegoría, Hesíodo no nos deja ninguna duda: el poder supremo que Zeus ha obtenido es la instauración del reinado de la justicia.

Por tanto la *Teogonía* es precisamente lo que su título indica, la historia del nacimiento de los dioses: no es pues una cosmogonía y todavía menos una cosmología. No es homogénea, como lo serán las cosmologías filosóficas que invocan una serie de principios determinada. Al mismo tiempo, se trata de un relato en el que destaca su grado de exhaustividad, que utiliza el tema de las genealogías para establecer entre ellas los orígenes de personajes muy diversos. La mayor parte de los dioses se conciben de modo antropomórfico. En muchos casos su unión se describe en términos que implican relaciones sexuales. Sin embargo existen excepciones. Muy al principio de la historia (*Teogonía*, 126 ss.), Tierra produce algunos hijos, entre los que está el Cielo, *Ouranos* mismo, «sin amor delicioso» (132), y más lejos (211 ss.) Noche produce a Muerte, Sueño y otros hijos «sin haber dormido con nadie». Pero se trata en todo caso de nacimientos. Se precisa que la progenie nació, incluso si no lo hizo como resultado de relaciones sexuales sino más bien de una partenogénesis. Además, todos los personajes divinos no se conciben en términos personales y todavía menos humanos, antropomórficos. Cuando nacen las montañas (129), se describen como «la complaciente habitación de los dioses».

El vocabulario y las imágenes biológicas, el lenguaje de la concepción, de la gestación, de la unión sexual, constituyen el principal lazo unificador del relato, sin que se pueda decir, evidentemente, que Hesíodo haya emprendido la elaboración de una teoría del cosmos como criatura viva. No hay que olvidar la diferencia entre la *Teogonía* y ciertas cosmologías filosóficas que invocarán esta teoría. Así, para Platón, el cosmos visible es

él mismo un organismo vivo; los estoicos considerarían a su vez que el cosmos en su conjunto estaba impregnado de vida. Pero el propio término para designar al cosmos, *kosmos*, el orden del mundo, implica una concepción unitaria del mundo como tal, que no tiene equivalencia en Hesíodo.

También sería un error grosero el afirmar que las preocupaciones de Hesíodo se reducían a lo que nosotros llamaríamos las características físicas del mundo. Ciertamente, menciona las montañas y los astros; pero su poema se dedica principalmente a los dioses y a las diosas, concebidos en su mayor parte como individuos volubles, por no decir caprichosos, que con frecuencia se resisten a la voluntad de Zeus, incluso si, en definitiva, permanecen bajo su poder. Además, se encuentran entre las criaturas divinas no sólo a los Olímpicos antropomórficos bien conocidos, sino también seres zoomórficos, híbridos y monstruos. El relato de los nacimientos y de los combates menciona a los Cíclopes, que no tienen más que un ojo; Cotos, Briareo y Gyes con cincuenta cabezas y cien brazos; las Erinias, salidas de los órganos sexuales de Urano; las Harpías; Cerbero el perro de cincuenta cabezas; la Quimera tricéfala, león, chivo y serpiente; Pegaso, la Esfinge y muchas otras criaturas.

El punto más importante es el que hemos subrayado ya a propósito de Homero. No se encuentra en Hesíodo un concepto correspondiente al de naturaleza como tal, sea por su oposición a la cultura, sea por su oposición a lo sobrenatural. La *Teogonía* no habla sólo de lo que se podrían llamar los fenómenos regulares (y, en este sentido, naturales), sino también de lo extraño, de lo único, de lo monstruoso. Todos encuentran su lugar en la historia general de los dioses, de su progenie y de sus relaciones con Zeus, el soberano supremo. Si podemos analizar en la *Teogonía* y en *Los Trabajos y los Días* los conocimientos de Hesíodo sobre lo que llamamos el mundo natural –las constelaciones, las estaciones, el comportamiento de los animales, etc.–, no podemos decir que el centro de interés principal de sus dos poemas sea la naturaleza como tal. Evidentemente, sería juicioso que el campesino o el pescador, para ser prósperos, aprendan todo lo que puedan sobre los signos anunciantes de un cambio de tiempo, por ejemplo. Pero, según Hesíodo, es al menos igualmente importante que regulen su conducta como se debe con respecto a los dioses. Los mortales son los beneficiarios del regalo de Prometeo, el fuego, origen de todas las artes y de todas las técnicas. Este regalo fue, sin embargo, el resultado de un robo, del que fue víctima Zeus –y del que se vengará como es debido. Esta venganza, fue la propia mujer, salida de Pandora, la primera mujer. A causa de Pandora los mortales se ven condenados a una vida de duro trabajo, de dolor y de enfermedad. La justicia se verá recompensada, pero en definitiva las perspectivas de la humanidad no son luminosas. Vivimos en una edad de hierro cuyos días están contados. En espera Hesíodo nos previene que es esencial honrar a los dioses y comportarse con justicia con respecto a los hombres. La moral y la religión están en el centro de su mensaje y lo que dice a propósito de los conocimientos de la naturaleza física y biológica está subordinado a esos fines.

Homero y Hesíodo son genios de la literatura y su influencia sobre el pensamiento griego es inmensa. Es por ello que todo estudio de las creencias sobre el mundo, en la época clásica e incluso helenística, debe comenzar por ellos. Esto no quiere decir, en todo caso, que sus ideas hubiesen sido retomadas tal cual en las creencias populares, ni que todas sus concepciones complejas del mundo y del lugar de los hombres en el mundo hubiesen sido aceptadas o adoptadas sin cuestionamiento. Por otra parte se asiste a la aparición de ideas nuevas, de conocimientos nuevos, de creencias y de hipótesis que no tienen precedentes ni en Homero ni en Hesíodo.

Ahora podemos ampliar el campo de nuestro estudio interesándonos en tres aspectos de esta cuestión en particular. En primer lugar podemos examinar cómo los ataques contra Homero, Hesíodo o bien contra las creencias llamadas tradicionales o que se les asocian, se formularon por diversos autores, sean poetas, filósofos, historiadores, «sofistas», cuando buscaron el forjarse una reputación y adquirir cierto prestigio. En segundo lugar, las creencias populares griegas, desde la época clásica, incluso desde el arcaísmo, difieren en ocasiones fundamentalmente de las ideas encontradas en Homero o Hesíodo. Por último se plantea una cuestión más general: ¿en qué medida el incremento del saber relacionado con la evolución de la filosofía y de la ciencia en parti-

cular ha ejercido alguna influencia sobre las creencias populares?

Los ataques directos contra las concepciones de Homero y de Hesíodo acerca de la divinidad ocupan un lugar destacado en los poemas de Jenófanes (nacido a comienzos del siglo VI a.C.) Cita específicamente a Homero y a Hesíodo y les reprocha el haber representado a los dioses como seres inmorales, individuos que «violan, cometen adulterio y se engañan unos a otros» (frg. 11, *cf.* frg. 12). Más fundamentalmente, es la noción global de divinidades antropomórficas que se ridiculiza: «pero los mortales piensan que los dioses nacen, que tienen vestidos, una voz y una forma semejantes a los suyos» (frg. 14) «Los etíopes dicen que sus dioses tienen una nariz chata y la piel negra, los tracios dicen que los suyos tienen los ojos azules y que son pelirrojos» (frg. 16). La subjetividad de las nociones de lo divino se prolonga seguidamente a los animales: «Si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos y pudiesen dibujar con sus manos y producir obras de arte como los hombres, los caballos dibujarían las formas de los dioses semejantes a los caballos, los bueyes semejantes a los bueyes y harían su cuerpo como el de cada uno de ellos» (frg. 15). Hay que destacar sin embargo que Jenófanes reemplaza el antropomorfismo grosero por una concepción del dios supremo como Espíritu –una idea que también se inspira en parte sobre un modelo humano.

Jenófanes fue así pues el primero en criticar un aspecto fundamental de la religión olímpica tradicional y otras críticas de los fundamentos de la creencia religiosa se emitirán a lo largo del siglo V a.C., especialmente por obra de dos sofistas, Pródico de Ceos y Critias. Según Pródico, el verdadero origen de las ideas sobre lo divino está en las necesidades y en las experiencias de los hombres. «El sol, la luna, los ríos, las fuentes y en general todo lo que es útil a nuestra vida, los antiguos lo consideraban como dioses debido a las ventajas que se obtienen de ello, lo mismo que los egipcios hicieron del Nilo un dios. [...] Por esta razón, se adoró al pan como Deméter, al vino como Dionisio, al agua como Poseidón, al fuego como Hefesto y así sucesivamente con todas las cosas cuyo uso es bueno». Una idea más cínica, que atribuye la invención de los dioses a los hombres con una finalidad de control moral y social, figura en un pasaje del *Sísifo* de Critias, aunque carecemos del contexto de esta cita y no sabemos con seguridad si refleja las propias opiniones de su autor: «Un hombre inteligente y astuto inventó en primer lugar para los hombres el temor a los dioses, de modo que hubiese algo que aterrorizase a los malos, incluso si es en secreto que actúan, hablan o piensan».

Incluso si todas estas concepciones fueran consideradas como «ateísmo» a ojos de Platón, este último se levantaría tan vigorosamente como Jenófanes contra una concepción antropomórfica de los dioses. Todavía más importante, dos ideas atribuidas a Homero se ven francamente condenadas: los dioses aportan desgracias a la humanidad y pueden comprarse por medio de sacrificios (*República*, II, 364 c ss., 379 a ss.). Platón vuelve sobre este tema entre otros lugares en su última obra, las *Leyes*. En el libro X pone en cuestión tres formas de impiedad: negar la existencia de los dioses, decir que existen pero que no se ocupan de los asuntos humanos y decir que se les puede comprar con facilidad por medio de plegarias y sacrificios.

En lo que concierne a la divinidad, como en otros dominios del pensamiento, los filósofos avanzaron con frecuencia sus propias teorías especulativas y abstractas para oponerse, de una forma explícita o no, a las creencias populares. Este fue el caso para otras clases de creencias sobre el mundo, y retomaremos el tema a su debido tiempo. Pero por el momento debemos destacar que las creencias griegas comunes sobre los dioses no se reducen a lo que dicen Homero y Hesíodo y que las críticas y los ataques filosóficos no tuvieron más que un impacto limitado.

Comencemos por el segundo punto: las representaciones antropomórficas de los dioses del Olimpo siempre fueron una característica de los cultos oficiales de la ciudad. La idea de que los sacrificios eran agradables para los dioses y los aplacaban estaba todavía bien enraizada en las creencias populares del siglo IV a.C. –pese a los ataques de Platón–. Cuando el propio Sócrates se vio acusado de impiedad (entre otras cosas), hay que destacar un hecho importante: podríamos pensar que los ataques de Platón en las *Leyes* amenazaban los cultos religiosos de la ciudad-estado; sin embargo nada indica que fuese inquietado a causa de sus ideas. Esta es

ciertamente una ilustración del pluralismo de la religión griega –cuestión ampliamente confirmada por los ricos y complejos debates teológicos que siguieron caracterizando a las especulaciones filosóficas hasta el final de la Antigüedad–. Pero –y este es el otro aspecto de la cuestión– los debates de los filósofos, incluso sobre la naturaleza de los dioses, no cambiaron gran cosa de las creencias y de las prácticas de las personas comunes.

En muchos aspectos importantes estas creencias y estas prácticas están lejos de limitarse a lo que dicen Homero y Hesíodo. Sus poemas no nos habrían enseñado gran cosa acerca del culto a Dionisio, por ejemplo. Sin embargo, las *Bacantes* de Eurípides lo muestran muy bien, este culto terminó por representar para sus adeptos el núcleo de un tipo de experiencia religiosa muy diferente, el entusiasmo o la posesión por el dios. Y el hecho de que estos adeptos sean (fundamentalmente) mujeres nos recuerda que sus cultos existían paralelamente a los cultos oficiales que celebraban los dioses patronos de la ciudad.

Las religiones con misterios, asociadas a santuarios como el de Eleusis, constituían un segundo elemento importante de la religión griega clásica. Conocemos mal las creencias y los ritos practicados en este contexto, pero al menos está claro que los misterios suponían esencialmente la noción de una vida tras la muerte que difería considerablemente de la concepción homérica. En el canto XI de la *Odisea*, Ulises desciende a los Infiernos para encontrar a los fantasmas, espectros inmateriales, con los que no es posible comunicarse más que después de que bebieron la sangre de un sacrificio. El pasaje contiene la célebre frase en la que Aquiles proclama que preferiría tener cualquier clase de existencia terrestre antes que reinar sobre los muertos. Por oposición los misterios ofrecían evidentemente a sus iniciados la esperanza de salvación. Se asiste a una inversión de la importancia concedida respectivamente a este mundo y al otro mundo. Aunque la idea de que el destino de nuestra alma inmortal depende esencialmente de nuestras acciones en este mundo estaba asociada en principio a las nociones de purificación y, precisamente, de iniciación, debía recibir en Platón un contenido moral fundamental.

En tercer lugar, sobre el plano restringido, el culto a los héroes y el culto de las manifestaciones locales de los Olímpicos y de los demás dioses constituía claramente un componente importante de la experiencia religiosa vivida por muchos griegos. Hesíodo ya había dicho que los miembros de la raza de oro se convertirían en «guardianes», había mencionado a la raza de plata, seres «ctonios» bienaventurados a los que hay que honrar, y los héroes que viven libres de toda preocupación en las Islas de los Bienaventurados (*Los Trabajos y los Días*, 122 ss., 141 ss., 170 ss.) Pero una vez más, esto no nos da la menor idea de la importancia de numerosos cultos a héroes locales en las tierras griegas, con frecuencia adorados como protectores y garantes de la salud, la fertilidad y la prosperidad.

La oposición entre lo humano y lo divino adopta muchas formas diferentes y son muchas las ideas y creencias griegas concernientes al mundo y al lugar que en él ocupa el hombre que se articulan en torno a una u otra de estas oposiciones diferentes, los humanos y los Olímpicos, los humanos y los Ctonios, los humanos y los héroes. Sin embargo está claro que estas ideas y creencias no están todas ellas en relación directa o indirecta con estas oposiciones. Podemos examinar ahora los conocimientos o las creencias sobre el mundo físico, aunque no haya que suponer que los griegos, incluso en el siglo V a.C., hubiesen dispuesto necesariamente de una categoría explícita que se corresponda precisamente a lo que entendemos con la expresión «mundo físico».

Una vez más Homero y las reacciones que suscitó nos servirán de punto de partida. Recordemos que los poemas homéricos expresaban ciertas ideas concernientes a temas tales como los astros, las estaciones y el tiempo que pasa. Océano fluye en torno al mundo. Los viajes de Ulises llevaron al héroe a múltiples regiones, aunque lo que podríamos llamar su topografía permanece en ocasiones indeterminada. Cuando la *Odisea* se interesa por los parajes lejanos se dedica en ocasiones a describir el comportamiento de sus habitantes –a mostrar la forma en que pueblos como los lestrigones, los lotófagos, los cíclopes sugieren otros tantos contrastes con las sociedades de Ítaca, de Esparta, de Micenas.

Pero al igual que las ideas de Homero y de Hesíodo sobre los dioses se vieron criticadas por autores posteriores, sus ideas en otros dominios fueron también objeto de críticas

explícitas, ya hubiesen o no invocado un concepto explícito de naturaleza, *physis*. Heródoto propone un caso especialmente complejo e interesante. Los griegos en general, dice (IV, 8), afirman que Océano comienza allí en donde el sol se levanta y que fluye por todo el contorno de la Tierra; pero, en la práctica, no lo demuestran. En sus *Historias*, Heródoto escribe en II, 23: «Yo por mi parte no conozco la existencia de un río Océano; creo que Homero o alguno de los poetas precedentes inventaron este nombre y lo introdujeron en la poesía». Pero podemos destacar que él mismo no sabe con frecuencia cómo abordar historias tal vez fabulosas que sin embargo introduce sobre las regiones distantes de la Tierra. Es tan erudito en geografía como se podía ser en su época. Sin embargo existen evidentes límites de sus conocimientos, algunos que disimula, otros que reconoce; Heródoto no podía verificar directamente algunos puntos y no estaba seguro de que los relatos que se le habían contado fuesen dignos de confianza. Además, como veremos, su concepción del mundo natural no excluye en todos los casos la intervención de los dioses.

Evocar la evolución de la filosofía, de la ciencia y de la medicina griegas en sus comienzos consiste en buena medida en hablar del creciente recurso a la noción de naturaleza. Nuestras fuentes concernientes a los primeros filósofos griegos les atribuyen teorías y explicaciones muy variadas para diferentes clases de fenómenos. Estos testimonios son difíciles de evaluar puesto que con frecuencia no conocemos su contexto ni, por otra parte, su justificación. Sin embargo se destaca que un gran número de los fenómenos sometidos a teorías son los que se habían asociado con frecuencia (incluso si no se hacía exclusivamente) con intervenciones divinas, como los temblores de tierra, el trueno y el relámpago, el arco iris y así sucesivamente. No es que Zeus u otro dios estuviesen implicados cada vez que se trata del trueno en la *Ilíada*; en Homero, las comparaciones describen con frecuencia lo que denominaríamos fenómenos naturales sin recurrir a los dioses. Con todo, la asociación con los dioses es frecuente. El arco iris se considera como un presagio, o bien se personifica cuando Iris se representa como mensajera de los dioses; los temblores de tierra son obra de Poseidón o de Zeus, y así sucesivamente.

Las teorías atribuidas a los primeros filósofos tienen un rasgo común: excluyen a las divinidades personales. Jenófanes llega a afirmar categóricamente que el arco iris no es más que una nube. Se trata efectivamente de explicaciones naturalistas, incluso si las causas invocadas no son con frecuencia más que especulaciones. Además estas teorías no son el privilegio de aquellos a los que nosotros clasificaríamos normalmente entre los filósofos. Heródoto estudia también las diferentes causas de la crecida del Nilo en verano (II, 20 ss.). Sin embargo no excluye la intervención de los dioses. Esto es especialmente cierto cuando intenta saber si una afección, una enfermedad o la locura, por ejemplo, puede ser el resultado del descontento divino. Si en algunas ocasiones duda también le ocurre que a veces acepte esa idea. Tras haber hablado de Feretima, muerta de una enfermedad y cuyo cuerpo estaba lleno de gusanos (IV, 205), concluye: «Hasta tal punto es cierto que las venganzas llevadas a cabo hasta el exceso atraen sobre los hombres el odio de los dioses». Cuando transmite la explicación que ofrecen los tesalios sobre el valle de Tempe, formado según ellos por Poseidón, Heródoto propone una confirmación racionalizante: la explicación es razonable puesto que Poseidón es quién quebranta la Tierra y es un seísmo lo que provocó la fisura en las montañas.

Los autores médicos de los siglos V y IV a.C., cuyas obras están reunidas en la colección hipocrática, representan nuestras fuentes más completas sobre las tentativas para aportar explicaciones naturalistas a los fenómenos extraños o atemorizadores. El tratado *Sobre la Enfermedad Sagrada*, en especial, se dedica en buena medida a mostrar que la enfermedad en cuestión (que podemos identificar con la epilepsia gracias a descripciones vivas y detalladas) es tan natural como cualquier otra. El autor nos dice que tiene una causa natural: la enfermedad se declara cuando las venas se taponan, en particular debido a un vertido de pituita. No se trata de que ninguna enfermedad sea «divina», sino más bien de que lo son todas. Pues todas son naturales y la propia naturaleza es divina. El punto esencial es que se pueden proporcionar explicaciones naturalistas para todos los tipos de enfermedades y excluir las intervenciones sobrenaturales.

Los argumentos avanzados por este autor médico muestran el trasfondo polémico de

su tesis. Los personajes a los que ataca principalmente son aquellos a los que llama «purificadores», los vendedores de pócimas y encantamientos: estos proponen explicaciones fantasiosas para los diferentes tipos de epilepsia causados por diferentes divinidades (la Madre de los dioses, Poseidón, Enodia, Apolo Nomios, Ares, Hécate), y además pretenden ser capaces de curar la enfermedad gracias a sus objetos mágicos y a sus encantamientos. Nuestro autor insiste en dos puntos: la enfermedad tiene una causa natural y, como todas las demás enfermedades, se puede curar por medios naturales –en especial por medio del control de la alimentación y del régimen.

Es evidente que el autor hipocrático avanza sus propias teorías para remplazar las explicaciones y las terapéuticas de sus rivales. La práctica de la medicina en la Grecia antigua siempre estuvo marcada por una intensa competencia. El recurso a las categorías de lo natural, de la causa, de la explicación, constituye un elemento esencial de la argumentación puesta a punto por los autores hipocráticos para refutar las opiniones de representantes de una tradición médica rival.

Toda esta evolución pone de relieve por lo tanto una naturalización del mundo. Pero prevengámonos de hablar de una sustitución total del «mito» por la «ciencia», y esto por tres razones.

En primer lugar y sobre todo no podemos decir que los propios sabios hayan tenido necesariamente una noción muy clara de las verdaderas causas de los fenómenos en cuestión. Tratándose de enfermedades, en general no eran verdaderamente capaces de conseguir curaciones. Además, los que compartían la misma ambición –aportar explicaciones naturalistas– se oponían con frecuencia tanto sobre las causas como sobre los remedios. Algunos pensaban que los temblores de tierra se debían a la Tierra cuando se desplaza sobre el agua que la sustenta, para otros sabios era el aire subterráneo el que provocaba las sacudidas. Para algunos las estrellas eran nubes o carbones incandescentes, pero para Anaximandro aparecían en las aberturas de las ruedas de llamas invisibles. Algunas descripciones nosológicas invocaban los constituyentes elementales del cuerpo (pero existía desacuerdo sobre su identidad), otras recurrían a los opuestos primarios como lo caliente, lo frío, lo húmedo, lo seco, lo dulce, lo amargo; otras más evocaban los humores. Tampoco en esto había entendimiento para decir cuáles eran importantes y cuántos eran. ¿Son patógenos, es decir, causan las enfermedades o se trata de sus efectos? ¿O se trata más bien de los constituyentes naturales del cuerpo, o incluso de sus constituyentes elementales? Otras concepciones hablaban de desequilibrios no entre elementos opuestos sino entre condiciones opuestas como las de «repleción» y «depleción».

En segundo lugar todos estos nuevos sabios no avanzaban sus ideas con una intención de investigación completamente objetivo y carente de intereses. Es necesario comprender que las teorías concurrentes eran propuestas por sus autores con fines de promoción personal, para ganar prestigio. Ciertamente, los primeros filósofos y los primeros autores médicos se dedicaron a investigaciones empíricas. Pero las particularidades y el carácter exagerado de algunas de sus teorías reflejan en parte la necesidad de impresionar al público. El egocentrismo con el que muchos de estos autores proclaman la novedad y la superioridad de sus propias teorías revela las luchas de prestigio que les oponían. Tenemos un ejemplo significativo con el autor del tratado *Sobre el Régimen* (verosímilmente escrito a comienzos del siglo IV a.C.). La salud, dice, depende del equilibrio entre la alimentación y el ejercicio, que es necesario analizar en función de la interacción de dos elementos primarios del cuerpo, el fuego y el agua. Pero para alabar su teoría, habla de un descubrimiento completamente nuevo, el *exeurema*. «Este descubrimiento es hermoso para mí que lo he hecho y útil para aquellos que lo han conocido; ninguno de mis predecesores ni tan siquiera había intentado reflexionar sobre el y, sin embargo, considero que este tema por sí solo tienen una gran importancia en relación con todo lo demás».

Consideremos por último la influencia de las ideas científicas sobre las creencias populares. Podemos preguntarnos ahora hasta qué punto los trabajos de los sabios modificaron las creencias y las actitudes de los demás griegos. El concepto de naturaleza que invocaban con frecuencia los filósofos y los autores médicos implica que existen, en principio, explicaciones para cada clase de fenómenos. Pueden existir acontecimientos

«contra la naturaleza», en el sentido en que se trata de excepciones a la regla general: por lo tanto será necesario explicarlos en función de otros factores, también naturales. Pero nada es «contra la naturaleza» en el sentido de escapar a la naturaleza, pues es un dominio que, por definición, engloba toda clase de fenómenos. Para algunos miembros de la elite instruida este es un modo de expresar su convicción de que la naturaleza es explicable, pero ¿en qué medida los que no eran especialistas de este campo compartían sus creencias?

Es casi imposible que la cuestión pueda recibir una respuesta definitiva, pero ciertos indicios revelan que la influencia de la naturalización del mundo era muy limitada en los griegos en general, tanto en la época clásica como en la helenística. Tres ejemplos nos permitirán ilustrar esta afirmación: los eclipses, los sueños y las enfermedades.

Dos menciones de eclipses en el pensamiento lírico arcaico atestiguan la sorpresa y el susto que suscitaban. En el siglo VII a.C. Arquíloco dice así (frg. 74 Diehls): «No hay nada en el mundo que sea inesperado, nada que se jure que es imposible, nada de maravilloso, ahora que Zeus, padre de los Olímpicos, hizo la noche en la mitad del día y ocultó la luz del sol brillante para que el miedo lívido caiga sobre los hombres». Haga suya o no Arquíloco la idea de que el propio Zeus era directamente responsable, no hay razones para creerle cuando habla del terror experimentado por las personas corrientes. En el mismo orden de ideas, en el siglo V a.C. Píndaro se dirige al sol en el *Peán* X: «Astro supremo, oculto durante el día, ¿por qué hiciste impotente la fuerza de los hombres y la vía de la sabiduría, al lanzarte por un camino oscuro? ¿Traes acaso alguna calamidad extraña y nueva?»

En todo caso, en la época en que escribía Píndaro es verosímil que la filosofía de la naturaleza hubiese proporcionado ya las grandes líneas de una explicación de los eclipses solares. Es cierto que la historia de la predicción de un eclipse de sol por Tales el año 585 a.C. se vio adornada en buena medida en las fuentes tardías. Nuestra información más antigua se remonta a Heródoto (*Historias*, I, 74), que se contenta con decir que Tales había predicho que el eclipse tendría lugar a lo largo del año, sin dar indicaciones sobre el método seguido. Ciertamente, se constata en diferentes filósofos de la naturaleza presocráticos, Anaximandro, Anaxímenes, Jenófanes, Alcmeón, Heráclito, la evidente ambición de proporcionar una explicación causal. Se atribuye a Heráclito por ejemplo la idea de que los eclipses de sol y de luna tienen lugar cuando «sus cavidades se vuelven hacia el interior» (Diógenes Laercio, *Vidas, doctrinas y sentencias de los filósofos ilustres*, IX, 10).

Pero una base esencial de una explicación correcta de los eclipses de luna se había proporcionado cuando se reconoció que la luna recibe su luz del sol, constatación que tal vez se encuentra en Parménides y que Platón atribuye expresamente a Anaxágoras. Otras fuentes precisan más tarde que Anaxágoras había comprendido que el eclipse de luna se debe a la intervención de la sombra de la Tierra y el eclipse de sol a la intervención de la Luna. En cuanto a Aristóteles, estaba hasta tal punto convencido de que la Tierra es la causa de los eclipses de luna que invoca la forma de la sombra que proyecta como argumento para decir que la Tierra es ella misma una esfera.

En lo que se refiere a saber si estas explicaciones se aceptaron, es otro asunto. Tucídides (II, 28) señala que un eclipse de sol no puede tener lugar más que durante la luna nueva y con respecto a esto utiliza un término, *dokei*, que puede implicar tanto que se trata solamente de una opinión como (lo que es más verosímil en este contexto) que se admite comúnmente. En todo caso se evoca siempre la célebre historia del terror provocado por un eclipse de luna durante la retirada del ejército ateniense de Siracusa que muestra una cosa: pese a la opinión de los sabios no todo el mundo está de acuerdo en que este acontecimiento tuviese pura y simplemente causas naturales. Nicias ordena a su ejército que no se mueva (VII, 50), cosa que hará decir a Plutarco (*Vida de Nicias*, XXIII): «Las personas corrientes ya habían comprendido que el oscurecimiento del sol hacia el final del mes estaba causado de alguna forma por la luna. Pero qué es lo que se encontraba con la luna y cómo, estando llena, perdía súbitamente su claridad [...] esto es lo que no era fácil de comprender». Plutarco dice que Anaxágoras ya había dado la explicación, después añade que no era una autoridad y que su explicación no fue bien acogida. ¿Qué creía Nicias? ¿Merecía el epíteto de

«supersticioso» que se le adjudica? En cualquier caso lo cierto es que juzga necesario reaccionar ante este acontecimiento. Está claro que no podemos decir si todos los soldados habrían visto en el eclipse un acontecimiento inexplicable y no natural. Sin embargo es evidente que Nicias considera que su confianza podía disminuir, cosa que era un riesgo lo bastante grande para aconsejarle la adopción de medidas totalmente desaconsejables en el plano exclusivamente militar.

Tenemos un ejemplo más claro con los sueños. Generalmente se creía que podían anunciar el porvenir. Homero ya había distinguido entre los sueños que vienen por la Puerta de Cuerno y lo que vienen por la Puerta de Marfil –los primeros proporcionan signos verídicos, pero no los segundos (*Odisea*, XIX, 560 ss.)–. Tras él los autores que se interesaron en la interpretación de los sueños reconocían generalmente que no todos los sueños proporcionan indicaciones útiles sobre el porvenir. En lo que concierne a la interpretación de los sueños, las tentativas para aportar explicaciones naturalistas a los fenómenos eran mucho menos logradas que en el caso de los eclipses, por ejemplo. Algunos médicos veían en los sueños signos de problemas corporales y muchos pensaban que era posible utilizarlos en el diagnóstico de ciertas enfermedades. Así, para el autor del *Régimen*, IV, cuando se sueña con una estrella que se comporta de un modo anómalo la causa puede estar en las excreciones excesivas de humedad y de pituita en el cuerpo. Pero si la estrella aparece pura y brillante y se desplaza hacia el este, se trata de un signo positivo. Para Aristóteles los sueños son *daimonia* (divinos), pero sólo porque la propia naturaleza es divina. Sin embargo también él está dispuesto a admitir que los sueños proporcionan indicaciones de movimientos en el cuerpo que se comunican al alma.

Algunas explicaciones naturalistas sobre la etiología de los sueños conservaron por lo tanto en todo momento la idea de su carácter profético. Pero no hay lugar a ninguna duda de que para muchos esta hipótesis se fundaba más simplemente en una creencia; los sueños eran enviados por los dioses, aunque con frecuencia fuese necesario decodificar cuidadosamente su mensaje.

Esto queda en evidencia cuando abordamos nuestro tercer tema, las enfermedades. Algunos médicos, ya lo hemos dicho, sostenían que todas las enfermedades son naturales, que todas tienen causas naturales e incluso que todas pueden curarse en principio con remedios naturales. Pero aunque, desde la época clásica hasta el final de la Antigüedad, muchos griegos creyeron que en la salud, la enfermedad y la curación no había otra cosa que efectos y causas puramente físicas, los cultos de los dioses y de los héroes sanadores, especialmente el de Asclepio, se incrementaron a partir de la mitad del siglo v a.C. Se puede valorar su éxito gracias a los impresionantes santuarios que se les dedicaron en lugares como Epidauro, Pérgamo, Cos y muchos otros lugares.

Lo que es más destacable es que estos cultos incrementaron su popularidad al mismo tiempo que la medicina hipocrática racionalista se desarrollaba, es decir, durante al rededor de siglo y medio a partir de la mitad del siglo v. Cualquiera que haya podido ser el sentimiento de otros médicos y filósofos a propósito de la idea enunciada en obras como *Sobre la Enfermedad Sagrada* –según la cual todas las enfermedades son naturales–, por lo que sabemos esta idea no alteró seriamente la popularidad de la que gozaba la noción de una intervención divina capaz de aportar la curación. Lejos de verse impresionados por el naturalismo hipocrático, los practicantes de la medicina de los templos no le prestaron la menor atención adquirieron incluso cada vez mayor importancia. Por otra parte, no eran únicamente personas modestas o sin instrucción las que esperaban la ayuda de Asclepio, sino incluso algunos miembros de las eliges instruidas. En el siglo II d.C., el gran orador Elio Arístides evoca con la fuerza de los detalles sus propias enfermedades y los remedios que atribuye a Asclepio.

Los procedimientos precisos empleados por la medicina de los templos se conocen mal en su mayor parte. Sin embargo tenemos el testimonio de las inscripciones encontradas en Epidauro: se solicitaba la ayuda de Asclepio para casos muy diversos, desde heridas y erupciones hasta enfermedades agudas, e incluso para las desgracias que nada tienen que ver con la medicina, como la desaparición de un hijo o de un tesoro. Es sorprendente que las inscripciones de los santuarios de Asclepio anuncien éxitos completos: en esto se oponen a los informes clí-

nicos de las *Epidemias* hipocráticas, que reconocen con frecuencia sus fracasos. Generalmente se prescribía al paciente que pasase la noche en el santuario –práctica llamada incubación. Se suponía que tenía que soñar con el dios, que se le aparecía y que, o bien le recomendaba un remedio, o bien le curaba durante el sueño. En el primer caso el sueño era interpretado por el personal del templo y si se seguía su consejo y se recompensaba debidamente al dios con cierta suma de dinero, la curación tenía lugar. Observamos con frecuencia como el dios emplea métodos muy similares a los de otros sanadores griegos, aplica ungüentos, prescribe medicamentos, incluso practica intervenciones quirúrgicas. Pero la gran diferencia –para los fieles– era naturalmente que el dios, contrariamente a los practicantes humanos, era infalible.

La parodia de la medicina de los templos en el *Ploutos* de Aristófanes muestra claramente que algunos griegos sabían muy bien que algunos sanadores de los santuarios de Asclepio eran charlatanes que explotaban la credulidad de los fieles. Con todo, el hecho de que los santuarios siguiesen prosperando hasta el siglo II d.C. e incluso después atestigua suficientemente el mantenimiento de su popularidad.

Lo que podemos llamar la naturalización del mundo no fue así pues de ningún modo una victoria total sobre las creencias y las hipótesis tradicionales. Por un lado, muchos autores cultivados, filósofos, «sofistas» y médicos sostenían, en un plano general, que el dominio de la naturaleza englobaba todos los fenómenos físicos. Sin embargo, su principal punto débil estaba en las dificultades evidentes con que se encontraban, en muchas ocasiones, a propósito de fenómenos tanto corrientes como raros, cuando se trataba de proporcionar algo que se pareciese a una explicación causal convincente. Ellos tenían a gala sostener que en principio ello era posible, pero era fácil no ver en ello más que un deseo piadoso puesto que no estaban en condiciones de aportar una explicación probatoria. En algunas ocasiones lo conseguían. Los eclipses proporcionan la prueba. Aristóteles pudo demostrar la esfericidad de la Tierra gracias a una batería de argumentos, algunos de ellos basados en testimonios adecuados de observaciones (como la forma de la sombra de la Tierra durante un eclipse de luna, las diferentes configuraciones de las constelaciones según la latitud). Al mismo tiempo, la ciencia griega siempre fue incapaz de proporcionar teorías convincentes sobre muchos fenómenos problemáticos; y ello no se debe solamente a que no nos parezcan convincentes, sino también a que no atraían una aprobación generalizada entre los propios estudiosos antiguos.

Por otra parte, para muchas personas comunes, la noción de «naturaleza» era mucho más vaga que el concepto invocado por los filósofos. Ciertamente, se terminó por conocer mejor el dominio de lo natural en tanto que dominio de lo que es regular, familiar, previsible. Sin embargo existían numerosas incertidumbres sobre lo que esto englobaba de un modo preciso, y generalmente se estaba dispuesto a admitir la existencia de excepciones –no solamente excepciones a la regla general que con todo se explicaban en función de otras relaciones naturales de causa y efecto, sino también excepciones que escapaban por completo al dominio de la naturaleza como tal. En esta concepción más vaga de la naturaleza lo ordinario se oponía a lo extraordinario; pero los dioses podían hacer lo que querían y el destino de los hombres estaba entre las manos de fuerzas divinas que escapaban a la comprensión de los mortales.

La distancia entre lo que algunos eruditos pretendían y lo que la mayoría de los griegos aceptaba es una característica constante tanto de la época helenística como de la época clásica. Naturalmente, se adquirieron sobre el mundo natural y algunas de sus particularidades conocimientos mejores, de los que unos eran fácilmente accesibles a la inmensa mayoría mientras que otros quedaban reservados a especialistas. Así, los conocimientos geográficos se ampliaron ciertamente en la época helenística, en parte gracias a las conquistas de Alejandro. Estas conquistas proporcionaron también un sentimiento mayor de unidad del mundo habitado, incluso si las diferencias entre griegos y bárbaros permanecieron claramente percibidas. Con el desarrollo de la cartografía surgió la idea de producir no un mapa vago del mundo, sino un mapa determinado por coordenadas precisas. Aunque los progresos técnicos fueron lentos, el control sobre ellos aumentó al menos en ciertos dominios, como la agricultura, la construcción naval y la navegación o las técnicas militares.

Los desarrollos en astronomía, en especial, condujeron a una mejor apreciación de las dimensiones minúsculas de la Tierra en relación con la esfera de las estrellas fijas –tema sobre el que Aristóteles ya había atraído la atención. Aunque ningún modelo destinado a explicar los movimientos del Sol, de la Luna y de los planetas hubiese sido completamente satisfactorio para los astrónomos, se reconocía que estas teorías proporcionaban un marco general adecuado para comprender estos movimientos, por ejemplo sus principales periodicidades, y con frecuencia proporcionaban resultados aceptables en lo referente a la trayectoria de los cuerpos celestes, tanto en latitud como en longitud. Por otra parte, en el siglo II a.C., Hiparco alcanzó a descubrir la precesión de los equinoccios, el lento movimiento retrógrado de los puntos equinocciales en relación con las estrellas fijas. Sin embargo, como se ha dicho (*cf.* «Observación e investigación»), esta idea fue rechazada por la mayor parte de los sabios, por no hablar de las personas corrientes. No se debe olvidar tampoco qué es lo que podía motivar a los investigadores, especialmente a los astrónomos: no querían solo proporcionar buenas explicaciones científicas, también intentaban mostrar la belleza, el orden del cosmos, la prueba que proporciona de un diseño divino benévolo. Además, el estudio de los astros no se circunscribía a sus movimientos, también se ocupaba de analizar su posible influencia sobre los acontecimientos terrestres, una disciplina que podía ser tan erudita y elaborada como la construcción de modelos astronómicos.

La ciencia griega terminó por elaborar una visión de mundo que contrastaba fuertemente con lo que se admitía comúnmente en la época arcaica y al comienzo de la época clásica. La Tierra es esférica y no plana, es minúscula en relación con el Universo. Incluso si muchos siguieron creyendo que ocupaba el centro, algunos lo negaban; Aristarco decía que ese era el lugar del Sol. Se podría establecer el mapa del mundo habitado utilizando los métodos cartográficos creados por matemáticos. Explicaciones causales de un gran número de fenómenos extraños eran en principio posibles , incluso para los terremotos, el trueno y el rayo. Se podían clasificar y analizar las especies botánicas y animales; se terminó por comprender bien la anatomía del cuerpo humano así como numerosos procesos fisiológicos. Se estudió la evolución de un gran número de enfermedades, incluso si no existían remedios eficaces para la mayor parte de las situaciones de gravedad.

Los éxitos de la ciencia griega, como tenemos por costumbre llamarlos con la ventaja de la distancia, fueron considerables y su impacto sobre las actitudes de los personajes comprometidos en la investigación sobre la naturaleza fue profundo. Aunque se hayan subrayado con frecuencia las dificultades de la tarea, la posibilidad de comprender se levantó como un objetivo magnífico, y la investigación sobre la naturaleza se consideró incluso como una de las actividades supremas a las que se podía dedicar el hombre. Quienes veían en el cosmos un diseño y la obra de la providencia considerarían en ocasiones su estudio como un acto piadoso, como el verdadero medio de apreciar lo divino, incluso si su propia noción de lo divino difería notablemente de las ideas más tradicionales.

Sin embargo, el número de los que, en cada generación, estaban al corriente de estos desarrollos intelectuales, tan pocos como fuesen, fue siempre ínfimo. No existía un cuadro institucional o educativo para difundir los descubrimientos hechos por los sabios, ni tan siquiera para garantizar su transmisión. Las posibilidades de estudio que ofrecían la Academia de Platón, el Liceo de Aristóteles, el Museo y la Biblioteca en la Alejandría de los Tolomeos estuvieron siempre reservadas a un pequeño número de privilegiados. Para la mayoría de los griegos, lo que caracteriza esencialmente su actitud hacia el mundo en el que vivían, no es el sentimiento de ser criaturas humanas que forman parte de una naturaleza que podía estar sometida a una investigación; ellos conservaban de sí mismos la imagen más tradicional de seres que se definían por oposición a dioses personales y con frecuencia caprichosos.

Geoffrey E. R. Lloyd

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

CORNFORD, Francis Macdonald, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952 (versión española, *Principium Sapientiae. Los Orígenes del Pensamiento Filosófico Griego*, Visor, Madrid, 1988).
FURLEY, David, J., *The Greek Cosmologists*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
— *Cosmic Problems*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, 6 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1962-1981 (versión española, *Historia de la Filosofía Griega*, 6 vols., Gredos, Madrid, 1988-1993).
JAEGER, Werner, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1947 (versión española, *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, FCE, México, 1977).
KIRK, G. S., RAVEN, J. E., y SCHOFIELD, Malcolm, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge, 2.ª ed., 1983, (versión española, *Los filósofos presocráticos: Historia crítica con selección de textos*, 2.ª ed., Gredos, Madrid, 1987).
KOYRÉ, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, PUF, París, 1962.
LLOYD, Geoffrey E. R., *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
SAMBURSKY, S., *The Physical World of the Greeks*, Routledge, Kegan Paul, Londres, 1956 (versión española *El Mundo Físico de los Griegos*, Alianza, Madrid, 1990).
— *The Physical World of Late Antiquity*, Routledge, Kegan Paul, Londres, 1962 (versión española, *El Mundo Físico a Finales de la Antigüedad*, Alianza, Madrid, 1990).
VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*. Nouvelle éd. revue et augmentée, París, 1985 (versión española de la 1.ª edición, *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 1973).
VIDAL-NAQUET, Pierre, *Le Chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Maspero, París, 1981 (versión española, *Formas de Pensamiento y Formas de Sociedad en el Mundo Griego. El Cazador Negro*, Península, Barcelona, 1983).
VLASTOS, Gregory, *Plato's Universe*, Clarendon Press, Oxford, 1975.

REMISIONES

Astronomía
Geografía
Cosmología
Teorías de la religión

MITO Y SABER

Tan lejos como nos remontemos en la Grecia antigua, los saberes humanos, prácticos o teóricos, encuentran su origen último en los dioses. Los esfuerzos que se desarrollaron en el transcurso de los siglos para enraizar este saber en la observación y para confirmarlo a través de experimentos no llegaron nunca a romper esa relación que incluso tuvo la tendencia, al final de la Antigüedad, a hacerse cada vez más poderosa.

El mito

En la Grecia antigua, hasta Platón, el término *sophia* puede recibir cualquier contenido en la medida en que la *sophia* no está vinculada con ningún contenido particular en el mundo sensible. Ser *sophos* consiste en dominar la actividad propia, dominarse a sí mismo y dominar a los otros; es por ello que se pueden denominar como *sophos* el carpintero, el piloto de una embarcación, el médico, el dirigente político, el adivino y sobre todo el poeta. Ahora bien, los que están dotados de este saber lo remiten a una divinidad que habría revelado su secreto o que incluso les habría inspirado. Todo saber procede por lo tanto de un modo y otro de la divinidad, ya se trate del saber común compartido por todos los integrantes de la misma comunidad, o de un saber particular que remite a una habilidad técnica dada.

Cuando Platón estima que el poeta se dedica esencialmente a la imitación que le permite representar en el discurso que compone toda clase de actividades, como si él mismo fuese su promotor, hace de Homero el «maestro» de Grecia, la autoridad suprema en el dominio de la virtud, de las leyes e incluso de las técnicas (*La República*, X 606e-607a). Pero si Platón concede a Homero semejante importancia es para denunciar mejor su influjo nefasto en el plano educativo. En todo caso el hecho es que para la mayoría de los griegos de la época clásica Homero, y todos los demás poetas, eran considerados como los agentes de transmisión del saber compartido por el conjunto de los griegos sobre lo que consideraban como su pasado o sobre lo que generalmente admitían como valores positivos.

Las Musas proporcionan a los poetas la inspiración, además de concederles una competencia poética constante, les aportan una ayuda temporal con ocasión de tal o cual representación. La descripción de Demodoco en la *Odisea* muestra que las Musas ayudan sin descanso al poeta: «[...] y que se vaya a buscar a nuestro aedo divino, ordena Alcinoo, nuestro Demodoco al que la diosa [la Musa] ha hecho un cantor sin rival, cualquiera que sea el tema sobre el que se vuelca su corazón». Pero la Musa inspira también a Demodoco en momentos precisos: «Cuando hubo satisfecho la sed y el hambre, el aedo al que la Musa inspiraba se levantó». Esta ayuda, constante o excepcional, que los poetas reclaman con sus invocaciones y que se podría representar como una dependencia con respecto a una fuente distinta que la de la consciencia, actúa en dos dominios; cognitivo y pragmático. La Musa concede al aedo un conocimiento relativo a las cuestiones de las que va a hablar y una autoridad sobre el auditorio al que se dirige.

En sus invocaciones a las Musas, que son hijas de Zeus y de Mnemosyne (Memoria), Homero solicita la revelación de información. Así ocurre en la invocación que abre el catálogo de las naves (*Ilíada*, canto II): «Y

ahora decidme, Musas habitantes del Olimpo, pues vosotras sois diosas que, presentes en todas partes, sabéis todo, mientras que nosotros no escuchamos más que un ruido y no sabemos nada. Decidme pues quiénes eran los guías, los jefes de los dánaos». La urgencia de la invocación se impone. Siguen en efecto doscientos sesenta y seis versos que evocan veintinueve flotas que describe el poeta proporcionando el origen geográfico de cada una de ellas y el nombre de su comandante.

Mientras que Homero pide a las Musas que le concedan un conocimiento relativo al pasado, conocimiento que se opone a la ignorancia, Hesíodo, en la *Teogonía*, las considera como garantes de la verdad y del error, pues permiten acceder a un conocimiento verdadero y escapar a un conocimiento falso. También Píndaro proclama que tiene gracias a las Musas un saber particular, del mismo modo que Íbico y Baquílides. Y, todavía más que Hesíodo, insiste en la veracidad de este saber, profundamente consciente de que la poesía puede transmitir también la falsedad *(Olímpicas, Nemeas)*.

Cualesquiera que sean sus relaciones con la verdad, el conocimiento que las Musas dispensan a los poetas procede así pues de la Memoria *(Teogonía)*. Es por ello que con tanta frecuencia se considera a Mnemosyne como la madre de las Musas. Ya en la *Ilíada* las musas aparecen puestas en relación con la memoria, lo que prueba la antigüedad de esta creencia. ¿Pero cuál es la naturaleza de la memoria que interviene en la poesía? Se ha querido interpretar como un don de videncia. La cosa es cierta en Platón, pero no en Hesíodo o en Homero, en donde no es el aedo quien ve los acontecimientos del pasado evocado, sino las Musas, que le transmiten sus conocimientos y que por lo tanto no le conceden el don de ver directamente lo que cuenta. ¿Pero qué ven las Musas? En una civilización de la oralidad tal como se diseña en la *Ilíada* y en la *Odisea* y de la que están cercanos los poetas antiguos, la memoria sirve sobre todo para inmortalizar la gloria de los miembros más eminentes de un grupo humano. El poeta tiene por tarea la de transmitir lo que un grupo humano ha decidido conservar en recuerdo de su pasado; dicho con otras palabras, es la sociedad que se hace ver a sí misma en la composición poética.

Desde un punto de vista técnico, la memoria también es el instrumento del que se sirve el poeta para componer el poema que recita: en el marco de la epopeya el poeta debe tener en su cabeza un amplio sistema de fórmulas y de grupos de palabras que utiliza para dar forma a grandes bloques de su obra. Concebida de este modo la inspiración ya no es, como en Platón, inconciliable con las técnicas puestas a punto por los poetas pues proporciona el propio material sobre el que se aplica la maestría del poeta.

El saber del poeta, considerado desde el punto de vista restringido de la técnica de comunicación cuyo dominio perfecto implica, aparece como un saber especializado en comparación con el saber propio del adivino, el legislador, el político y los *demiourgoi* (las personas con oficios) en general.

Para el conjunto de los griegos las tres Moiras (personificaciones de la *moira*, la parte de vida otorgada a cada ser humano) hijas de Zeus y de Temis [= la Justicia cósmica], regulan la vida de cada mortal desde su nacimiento hasta su muerte y las tres hermanas, Átropos, Cloto y Láquesis se reparten esta tarea hilando, enrollando y cortando el débil hilo de una existencia individual. Zeus como dios supremo posee ciertamente una presciencia universal, pero no puede cambiar el curso del destino. El hecho de que el pasado, el presente y el futuro se encuentren inexorablemente fijados por el destino, hace posible el ejercicio del arte del adivino que tiene que contar con la benevolencia de los dioses.

Adivinos y profetas, sibilas y oráculos no dejaron de intervenir en la vida religiosa griega, cosa que explica por qué el oráculo délfico de Apolo conoció una celebridad sin parangón en el mundo antiguo. Por otra parte, los términos que designan el presagio de observación son numerosos e instructivos puesto que seguidamente sirvieron para conformar el vocabulario de los diversos dominios del conocimiento. El signo adivinatorio, cualquiera que fuese, se podían llamar *semeion*, es decir, literalmente el «signo», cuya interpretación exigía por parte del adivino o de sus ayudantes los exegetas o los profetas, conocimientos y técnicas apropiados.

Se trate o no de oráculos apolíneos, la consulta a los dioses obedecía a cierto número de reglas que se elaboraron sin duda en una fecha remota que otorgaron por todas partes regularidad y eficacia a la práctica adivinatoria. En un principio Apolo no daba sus oráculos en Delfos más que una vez al año pero,

con el paso del tiempo, sus consultas pasaron a ser mensuales, incluso si algunos piensan que se interrumpían durante los tres meses del invierno, cuando el dios dejaba a su pueblo. La cuestiones podían ser planteadas por una comunidad, por una ciudad o por un individuo. Previamente se exigía el cumplimiento de estrictas reglas de purificación: nadie podía presentarse ante la divinidad sin haberse quitado sus manchas. Y con frecuencia las respuestas de la Pitia precisaban la explicación de los intérpretes.

Con este saber adivinatorio que se ocupa no sólo del futuro sino también del presente y del pasado sea de un grupo humano sea de un individuo, se vinculan con naturalidad el saber del legislador y el saber del político.

La organización futura de la vida de una sociedad mediante el establecimiento de un código legislativo, su gestión actual por la adopción de medidas que comprometen el porvenir en tal o cual tema, y el conocimiento del pasado que permite explicar tal o cual catástrofe, son cosas tan importantes y tan delicadas que los griegos siempre las percibieron como necesitadas de la garantía de una intervención divina.

Para toda una tradición mítica, el ejercicio de la justicia es solidario de la práctica de ciertas formas de prácticas adivinatorias y en particular de la consulta incubatoria. Minos, que va a consultar a Zeus cada nueve años en una caverna del Monte Ida en la que el dios lo había criado, es el prototipo de este rey; pasa por haber sido el primero en civilizar a los cretenses, reinando sobre ellos con justicia y dulzura y en haberles dado leyes excelentes. Las afinidades del poder político con las formas o los procedimientos adivinatorios son por otra parte muy frecuentes: en Tebas (Pausanias, IX, 26, 3) y en Esparta (Heródoto, VI, 57), las casas reales conservan cuidadosamente oráculos que tienen una gran importancia para la gestión de los asuntos públicos.

Incluso cuando el personaje real cedió definitivamente su lugar y sus poderes a funcionarios públicos, se mantiene la costumbre de recurrir en ocasiones a los procedimientos adivinatorios. Para toda una tradición, diferentes formas de poder político y ciertas prácticas judiciales se fundamentan esencialmente en un saber de naturaleza mántica.

La vida de los individuos y la de un grupo humano están entrecortadas por crisis que cuestionan el orden habitual de las cosas. Por lo tanto es necesario recurrir a «especialistas» que permitan sino salir de esas crisis al menos tratarlas y comprenderlas mejor.

En el dominio religioso, el papel de la iniciativa privada esta claramente relacionado con el estado de la sociedad, que se había desarrollado hacia el siglo VI-V a.C. Los Misterios fueron los ritos de iniciación de carácter voluntario, personal y secreto que pretendían un cambio espiritual por medio de una experiencia de lo sagrado.

Los Misterios son una forma de religión personal, que depende de una decisión individual y que pretende una salvación conseguida mediante la intimidad con lo divino. Esta búsqueda más profunda del más allá no debe dejar de lado lo que está más cercano y es más evidente. Otra forma de religión personal, elemental, ampliamente extendida y próxima tuvo que constituir el trasfondo de la práctica de los misterios: se trata de la práctica de los votos. Los que están enfermos, en peligro o en la necesidad o, a la inversa, los que alcanzan cierto bienestar, hacen promesas a los dioses y los honran ofrendándoles dones de valor más o menos grande. Este fenómeno es tan corriente que raramente se debate en profundidad. La práctica de los votos se puede considerar como una estrategia importante de los hombres para afrontar un porvenir incierto u hostil.

Parece que al menos hubo tres formas importantes de organización en la práctica de los Misterios: un clero adscrito a santuarios (Eleusis, Samotracia), una asociación de iniciados perteneciente a una especie de comunidad e individuos itinerantes, practicantes o personajes carismáticos. Esta figura aparece en la Antigüedad clásica bajo los rasgos de Empédocles, aunque se ha estudiado sobre todo en el marco de la Antigüedad tardía en personajes como Apolonio de Tiana o Alejandro de Abonuteicos y que tiene su representación en el mito griego con Melampo, Calcas y Mopso.

En la Grecia antigua incluso los saberes artesanales se consideran como dones divinos y al menos de este modo siempre aparecen relacionados con la divinidad. Esta relación, que no es de naturaleza didáctica, actúa en varios registros. Se trata en primer lugar de hacer remontar a una divinidad que se convierte de esta forma en un «prototipo» el origen de tal o cual técnica, considerada de un

modo general: la metalurgia, la cerámica, etc. Se trata también de hacer de esta divinidad la guardiana de los secretos de un grupo de especialistas que quieren conservar la exclusiva de los procedimientos que ejecutan, como esos metalúrgicos que en Rodas dedican un culto a los Telquines y en Lemnos a los Cábiros. Se trata por último se asegurar que las técnicas sean eficaces. En el momento de la cocción, el alfarero dirige una plegaria a Atenea. Le pide que «extienda su mano sobre el horno». La diosa le indicará en el momento oportuno, cuando los recipientes estén cocidos en su punto, cuando el barniz esté bien brillante. La diosa también interviene alejando del horno una tropa de demonios de nombres evocadores: el Hendidor, el Cascador, el Inextinguible, el Estallador.

Hefesto y Atenea son las dos divinidades más típicas en este dominio. En la *Ilíada* Hefesto aparece en primer lugar como el copero de los dioses, como un señor de los metales y de los talismanes y, sobre todo, como un señor del fuego, elemento con el que casi se identifica.

Ciertamente Hefesto es señor del fuego, pero no de cualquier fuego. Se trata esencialmente del fuego técnico, del que sirve para llevar a cabo los trabajos artesanales y no del fuego del hogar que es el dominio de Hestia, ni del fuego del cielo, es decir, del rayo de Zeus. Hefesto es el señor solo de una especie de fuego técnico, es el que sirve para el trabajo de los metales. En efecto, el fuego que cuece la tierra está, ante todo, reservado a Prometeo debido muy probablemente al hecho de que es un «Titán», nombre que deriva de *titanos*, la «cal viva», formada de tierra y de fuego (Aristóteles, *Meteorológicas*, 4, 11, 389a-28). Por otra parte Hefesto no trabaja más que metales nobles: oro, plata, bronce, etc. El trabajo del hierro que sirve para fabricar los instrumentos de la vida cotidiana es el propio de los Dáctilos (los Dedos), que también tienen como nombres propios Akmón (el Yunque), Damnameneo (el Domador, es decir el Martillo) y Celmis (tal vez la Fundición). Se llega incluso a atribuir la invención de la metalurgia a los Dáctilos del Ida en Frigia, en donde el trabajo del hierro se remonta a tiempos muy antiguos. Ahora bien, en los Dáctilos, como por lo demás también en Hefesto, la metalurgia es indisociable de la magia: los Telquines, demonios de Rodas asociados con las focas, y los Cábiros, originarios de Lemnos, asociados con los cangrejos.

Por ello Hefesto aparece como el dios de los vínculos por excelencia. Como metalúrgico puede a la vez hacer y deshacer vínculos materiales. Pero su acción es sobre todo mágica y es con vínculos inmateriales con los que habitualmente encadena a sus víctimas: especialmente a Hera, a la que inmoviliza sobre un trono (Platón, *La República*, II, 378) y sobre todo a Ares y a Afrodita cuando los descubrió en flagrante delito de adulterio y a los que prende en la trampa de una red de mallas invisibles (*Odisea*, VIII). Pero si tiene el poder de vincular, Hefesto también tiene el poder de desvincular. Libera a su propia madre, gesto que le permite regresar al Olimpo. Pero Hefesto es sobre todo célebre por poner en movimiento y, por lo tanto, de cierta manera, por desencadenar a seres en principio inmóviles. Hefesto tiene en efecto a su disposición a dos sirvientes de oro que se ocupan en su taller como seres vivos: los fuelles de su forja se mueven sin que necesite manejarlos y fabrica trípodes autómatas (*Ilíada*, XVIII).

Sola o asociada con Hefesto, Atenea ocupa como él un lugar fundamental entre las divinidades técnicas. A través de la multiplicidad de sus aspectos –diosa guerrera armada con la lanza y la égida, protectora de los carpinteros, señora de los atalajes y piloto del navío, patrona de los tejedores y de los alfareros, inventora del arado– Atenea pone en obra, cualquiera que sea el dominio en el que interviene, las mismas cualidades de habilidad manual y de inteligencia práctica, de esta inteligencia que le viene directamente de su madre Metis, la esposa a la que engulle Zeus queriendo asimilar de ese modo su sustancia. La Atenea que protege e instruye a los artesanos aparece generalmente bajo los rasgos de una divinidad serena y familiar, incluso si no tolera verse sobrepasada por una rival. De este modo la imprudente Aracne ve como su obra demasiado perfecta acaba desgarrada por la diosa y es transformada en araña (Ovidio, *Metamorfosis*, VI).

Al lado de estas dos grandes divinidades técnicas de su panteón, la mitología griega conoce una serie de héroes que destacan por su destreza, como Ulises, y a veces tienen el título de «primer inventor», como Epeyo, Palamedes, Dédalo. Todos estos mortales destacan al menos tanto por sus cualidades inte-

lectuales como por su habilidad práctica. Este es el caso de Dédalo, prototipo del artista y del artesano, cuya genealogía revela el doble aspecto de la personalidad modelo del artesano.

EL DESVÍO POR LA RAZÓN

El siglo VI a.C. asiste a una serie de ataques llevados a cabo contra las creencias religiosas y las prácticas mágicas en nombre de un pensamiento especulativo que se basa especialmente en los conceptos de «naturaleza» y de «causa» y que se considera en cierta medida atento a la observación.

Para los médicos y para otros especialistas, la «naturaleza» *(physis)* implica una regularidad inmanente de la relación causa-efecto. Por lo tanto está excluida la invocación a una intervención divina «sobrenatural», más o menos trascendente, que viniese a romper la regularidad de esta relación. En esta perspectiva, la invocación a las divinidades se ve sustituida por la observación que permite descubrir la relación de causa a efecto y por una verificación experimental que permite asegurar su regularidad, pero de un modo muy rudimentario.

En el siglo VI, en Jonia, se procede a interrogarse pues sobre la «naturaleza» buscando dar cuenta del estado actual de las cosas y describir el proceso total de constitución del mundo, del hombre y de la sociedad sin hacer referencia a las divinidades tradicionales.

Con la excepción de Gorgias que escribió un tratado *Sobre la Naturaleza (Peri physeos)* en donde atacaba irónicamente a Zenón y por tanto a Parménides, los sofistas no escribieron ningún trabajo específico y su pensamiento parece haberse concentrado sobre el lenguaje y las instituciones humanas. Pero, al utilizar esta técnica discursiva nueva a la que se da el nombre de «retórica», van a disputar a los poetas el honor de transmitir un saber universal: *sophiste* deriva de *sophos*. Yendo de ciudad en ciudad y haciendo pagar muchas veces un precio muy caro por sus enseñanzas muy estrechamente vinculadas a la técnica oratoria, estos nuevos señores del discurso tuvieron en ocasiones un considerable éxito, que explica la ambición política que animaba a algunos de sus discípulos. Entre ellos, Protágoras, Gorgias, Pródico de Ceos y sobre todo Hipias. Es a él a quien Platón describe con tanta viveza en el *Hipias menor* y que representa de la mejor forma el ideal del saber enciclopédico, un saber que equivale a un arte que ya no tiene nada que ver con los dioses. El término *techne* (arte) designa en la Grecia antigua una práctica que se distingue de la del no especialista por una estabilidad que depende de la codificación de reglas establecidas al término de un razonamiento causal, y cuya producción puede ser objeto de una evaluación racional.

Paralelamente a estas tentativas de explicación universal se van a desarrollar y van a reivindicar su autonomía cierto número de saberes particulares que utilizan una argumentación elaborada, que se vuelven hacia la observación y que en ciertos casos hacen intervenir la verificación.

La posición del autor de la *Enfermedad Sagrada* (final del siglo V), ilustra bien el cambio de actitud que tiene lugar entonces en la antigua Grecia.

En efecto, por una parte utiliza una argumentación que no será codificada hasta más tarde por obra de Aristóteles y después por los estoicos. Por otra parte está convencido de que la «naturaleza» implica cierta regularidad de la causa y del efecto, que se detecta por medio de la observación y que es «controlable» por medio de la verificación, además rechaza toda intervención divina susceptible de alterar esta relación. Como todo lo que es natural, las enfermedades tienen causas que el médico debe ser capaz de determinar si quiere curarlas. Esta actitud será compartida por la mayor parte de los autores de la colección hipocrática.

A partir del siglo V y tal vez desde Alcmeón, parece que se practicó la disección. Algunos autores del *corpus* hipocrático y después Aristóteles, sobre todo, atestiguan esta práctica. Pero, para que se generalice y proporcione resultados interesantes será necesario esperar a Herófilo y Erasístrato (siglo III a.C.), que emprendieron la tarea de establecer distinciones fundamentales entre los nervios y los restantes tejidos y entre las diferentes clases de nervios. La historia de la disección muestra con claridad cómo se llega a aplicar con resultados una técnica empírica a los problemas anatómicos y fisiológicos. Pero dos obstáculos retrasaron esta evolución: el asco y la repugnancia (Aristóteles, *Partes de los animales*, 645 a28 ss.), y el hecho de que una disección lograda exija no solo paciencia, minucia y habilidad manual,

sino también y sobre todo una noción clara de qué es lo que hay que buscar.

Sobre todo no hay que olvidar nunca que la ciencia y la filosofía griegas se desarrollaron en un mundo en el que los reflejos del pensamiento tradicional no habían desaparecido en su totalidad. Por ejemplo, mucho después del siglo v, la medicina de los templos y la influencia de los curanderos y de los purificadores prosperaron y conocieron incluso cierta expansión. Además dos rasgos permitían aproximar la medicina «racional» de la medicina de los templos. Los sacerdotes recurrían a medicamentos, a prescripciones dietéticas y a la flebotomía. Por su parte algunos médicos «racionalistas» empleaban en ocasiones los mismos términos, por ejemplo «purificación», que tenían una utilización análoga en un contexto religioso.

La reunión y el registro de informaciones sobre las partes conocidas del mundo habitado constituyeron un campo en el que la investigación se practicó desde una época antigua. Se atribuía a Anaximandro la realización del primer mapa de la Grecia antigua. Pero es Hecateo de Mileto quien inaugura verdaderamente esta tradición que tuvo sus continuadores con Heródoto y Tucídides para culminar con Hiparco, Posidonio, Estrabón y Tolomeo, que describieron la generación de todo y en primer lugar de los dioses a partir del caos.

Heródoto llega incluso a formular las razones que le permiten oponer sus discurso a los relatos de los poetas. Funda la validez de su discurso en dos criterios: lo que ha observado personalmente y, en este caso, habla de *opsis* y de *gnome* (II, 99 1); y lo que conoce gracias a informadores a los que a escogido y entonces habla de *historie*, palabra que implica la idea de una cuestión planteada a un testigo ocular, y esto incluso cuando ocurre que sus informantes dependan de tradiciones exclusivamente orales. Por su parte Tucídides es más exigente en la elección de sus fuentes, sin por lo tanto separar radicalmente la *opsis* de la *akoe* (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 20-22). No considera seguros más que los acontecimientos a los que asistió y aquellos de los que sus contemporáneos fueron testigos cuando el informe que proporcionan resiste al examen al que se somete; por el contrario considera como inciertos los hechos que le llegan por rumores, en la medida en que, no habiendo podido recogerlos por la boca de un informante cualificado, no ha podido plantear directamente las cuestiones precisas a este informante: cosa que no le impide considerar a Minos como un personaje histórico (I, 4).

Con anterioridad a Platón las matemáticas griegas son muy heterogéneas, si nos fiamos de informaciones dispersas que se encuentran en los *Elementos* de Euclides que no se compilarán hasta dos siglos más tarde. Las preocupaciones en este dominio se subdividen en cuatro grandes ramas: 1) la teoría de los números: división de los números en pares e impares, estudios de ciertas proposiciones elementales relativas a esta división, clasificación de los números «figurados», generación de estos números con ayuda del *gnomon*; 2) la geometría métrica, que se preocupa especialmente de resolver los problemas de medida como son calcular el área de diversas superficies planas; 3) la geometría no métrica, representada especialmente por diversos trabajos sobre tres grandes problemas: la cuadratura del círculo, la trisección del ángulo y la duplicación del cubo; 4) la aplicación de las matemáticas a la teoría musical.

Pero parece que la práctica de las matemáticas no tuvo una influencia decisiva en lo referente al método de argumentación, por una parte permitiendo la elaboración de las nociones de demostración y de hipótesis y, por otra, estimulando el interés que tiene el problema de los principios fundadores. Se puede ir todavía más lejos y considerar que el uso de las matemáticas en el dominio de la música y en el de la astronomía había planteado esta cuestión: ¿cómo es que el mundo sensible puede ser comprendido y sobre todo transformado con la ayuda de un instrumento como son las matemáticas que no representan nada sensible? Por otra parte, la astronomía presentaba una particularidad sorprendente: la posibilidad de transformar las irregularidades aparentes, pero menos importantes que en el mundo sublunar, en regularidades perfectas con ayuda de las matemáticas que están en la cima de la ciencia; cosa que se podía considerar como la manifestación de la divinidad en lo sensible.

La astronomía presenta un interés muy especial pues en ella se entrecruzan la teoría, que implica el uso de las matemáticas y más precisamente de la geometría, y la observación. Fue en el siglo v cuando comenzó a de-

sarrollarse esta clase de investigación por obra de Metón y de Euctemón. Pero hubo que esperar a Eudoxo, que habría frecuentado la Academia de Platón, para tener una primera solución del conjunto de los problemas del movimiento de los planetas, solución que implicaba la teoría de las esferas concéntricas, teoría retomada y modificada más tarde por Calipo y por Aristóteles.

El modelo epicíclico utilizado por Hiparco para dar cuenta del movimiento del Sol y de la Luna y después adaptado por Tolomeo, representa el mejor ejemplo de una teoría que combina el rigor matemático con observaciones empíricas serias. En todo caso Tolomeo muestra más confianza en el aspecto matemático de su teoría que en su fundamento empírico. La dificultad de efectuar observaciones exactas, la escasa fiabilidad de los instrumentos, la falta de unidades de medida universales y la ausencia de un sistema numérico de fácil utilización no bastan para explicar semejante actitud. En astronomía como en disección, las observaciones servían la mayor parte de las veces para ilustrar, para exponer teorías, más que para ponerlas a prueba.

Por otra parte, tal como lo testimonia el autor de *Epinomis*, que remite los orígenes de la astronomía a la observación del cielo por los egipcios, los babilonios y los sirios, las motivaciones de los sabios eran complejas y en ellas se mezclaban la astrología y la astronomía. Para la mayor parte de los investigadores el estudio de los astros permitía no sólo hacer previsiones sobre los movimientos de los cuerpos celestes sino también y en el mismo plano hacer predicciones sobre los acontecimientos terrestres.

El regreso al mito

La fuerza de la ciencia griega reside esencialmente en sus técnicas formales dialécticas y demostrativas; en efecto, los griegos desarrollaron un esfuerzo considerable para desarrollar un sistema axiomático y para utilizar las matemáticas como instrumento privilegiado con el fin de comprender los fenómenos naturales. También lograron progresos considerables en el método empírico, tanto en el dominio de la investigación como en el de la práctica; la historia y la geografía son los primeros dominios en los que se practicó una recolección cuidadosa y exhaustiva de informaciones, pero esta práctica se extendió con rapidez al dominio médico.

Sin embargo, todo ello no iba sin debilidades. La búsqueda de la verdad en el interior de un sistema axiomático que utilizaba un lenguaje matemático suponía en ocasiones como contrapartida una ausencia de contenido empírico. Además, se invocaban «testimonios» y «experiencias» con más frecuencia para corroborar una teoría que para ponerla a prueba. En resumen, parece que fue el debate competitivo, el *agon*, el que finalmente proporcionó un marco en el que se desarrollaron las ciencias de la naturaleza en la Grecia antigua.

Este debate competitivo en el plano intelectual hizo posible, en la antigua Grecia, la aparición y la evolución de nuevos tipos de saberes que, de rebote, favorecieron un cuestionamiento radical del discurso poético. En efecto, hasta ese momento sólo se consideraba el lado positivo de la actividad poética. Pero, a partir del momento en que el poeta ya no responde a las expectativas de un público seguro en su certidumbre al que se dirigía, fue sobre el lado negativo de su actividad sobre el que se quiso insistir, para acusarlo. El poeta era el hombre no ya de un aparecer necesario, sino de un parecer engañoso e inmoral.

La mayor parte de los saberes particulares se desarrollaron sin que los sabios experimentasen la necesidad de un recurso al mito, a diferencia de los «historiadores» y sobre todo de los «filósofos», cuya actitud con respecto a los mitos estuvo marcada por una ambivalencia muy grande: fabricaban mitos nuevos o interpretaban los antiguos para hacerlos suyos de una forma mejor.

Ningún filósofo fue tan radical como Platón, que condenó sin apelación los mitos tradicionales y rechazó todo recurso a la interpretación alegórica. Paradójicamente, sin embargo, el pensamiento filosófico de Platón pone sus raíces en los mitos, incluso si ya no son los mitos tradicionales. La doctrina de las Formas encuentra su fundamento en la reminiscencia que, en el *Menón*, está explícitamente relacionada con una creencia religiosa. Todo el dominio del alma pertenece al mito y lleva a Platón a fabricar nuevos mitos escatológicos, al final del *Gorgias* y de *La República*, en el *Fedro* y las *Leyes*. Por último, cuando quiere evocar el origen del Universo, del hombre y de la sociedad,

Platón recurre al mito, por ejemplo en el *Timeo* y en el *Critias*.

A diferencia de Platón, la mayor parte de los filósofos y de los historiadores intentaron más bien «salvar los mitos» tradicionales al querer encontrar bajo su sentido literal, que podía resultar chocante en el plano moral o que podía parecer ridículo en el plano científico, un sentido profundo conforme con las doctrinas más recientes en el dominio de la moral, de la psicología e incluso de la física. Con mucha frecuencia, se trataba de traducir a un vocabulario filosófico los elementos míticos más importantes o los más insólitos. Este tipo de exégesis recibió varias denominaciones en el transcurso de los siglos, entre ellas la de «alegoría», que consideraciones de tipo exclusivamente práctico invitan a mantener en la medida que no sea necesaria una gran precisión.

Habiendo recibido su impuso en el siglo VI a.C., la interpretación de los mitos, ampliamente practicada en la época de Platón y de Aristóteles, conoció su desarrollo pleno con los estoicos que practicaron no solo una interpretación moral, asociando las divinidades a la virtudes, una interpretación psicológica, asociando las divinidades a las facultades, y una interpretación física, asociando las divinidades a los elementos o a los fenómenos naturales, sino también una interpretación histórica, inspirada por Evhemero, para quien las divinidades y los héroes eran seres humanos divinizados por los importantes servicios que prestaron al género humano.

La actitud de los estoicos con respecto a los mitos se vio contestada por los epicúreos y por los que se adscribían a la Nueva Academia, quienes se burlaron de la práctica consistente en reducir a los dioses a las realidades materiales comunes y triviales o a la condición de simples seres humanos, y que denunciaron la tendencia a hacer de los poetas antiguos bien historiadores bien filósofos que no saben que lo son.

Pero, a partir del siglo I a.C., se desarrolló una nueva corriente exegética que iba a responder a esta objeción asimilando los mitos con los misterios, según una argumentación como sigue. Los mitos y los misterios son dos medios complementarios utilizados por la divinidad para revelar la verdad a las almas religiosas. Los mitos aportan esta revelación envuelta en hechos legendarios, mientras que los misterios la presentan bajo la forma de cuadros vivos. En este contexto, en el que se asocian religión, filosofía y poesía, el poeta se ve considerado como un iniciado al que se ha revelado una verdad que transmite de tal modo que reserva el acceso a ella al pequeño número de los que son dignos de conocerla. De ello deriva el empleo de un discurso codificado, de un discurso con doble sentido, que se inscribe en el ambiente de secreto, en donde todo se expresa mediante enigmas, por medio de símbolos, como en los misterios. En este contexto el poeta ya no es un simple filósofo que ignora su condición sino un teólogo que se las ingenia para transmitir con prudencia una verdad a la que la filosofía le permite un acceso directo.

Este convencimiento será compartido por los Neoplatónicos de los siglos V y VI d.C., que llevaron a cabo un esfuerzo gigantesco para establecer un acuerdo entre la doctrina platónica que consideraban como una «teología» y todas las demás teologías griegas y bárbaras. Con ellos se cierra el ciclo. El mito, al igual que la filosofía en general y la de Platón en particular, era portador de una única e idéntica verdad que había que encontrar en Platón, Homero, Orfeo, en los Oráculos caldeos indisociables de la teurgia, es decir, de la práctica de ciertas formas de magia.

El movimiento de péndulo que se acaba de describir constituye de hecho una ilustración del poder y de los límites de la razón. La razón es un instrumento maravilloso que permite deducir un gran número de proposiciones a partir de un número de axiomas restringido. Pero como estos axiomas son arbitrarios y no pueden fundarse en la razón, la razón permanece siempre dependiente de premisas y de valores que le son ajenos. De ello deriva la tendencia constante en el mundo griego a situar a los dioses en el origen de todos los saberes humanos, tanto teóricos como prácticos.

Luc Brisson

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

BRISSON, Luc y Meyerstein, *Puissance et limites de la raison,* Les Belles Lettres, París, 1995.
BRISSON, Luc, «Mythes, écriture, philosophie», en *La Naissace de la raison en Grèce,* Actes du congrès de Nice, Mai 1987, PUF, París, 1990, pp. 49-58.
— *Introduction a la philosophie du mythe,* vol. I: *Sauver les mythes,* Vrin, París, 1996.
— *Platon, les mots et le mythes,* 1981, La Découverte, París, Seconde édition, 1994.
DETIENNE, Marcel, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque,* Maspero, París, 1967 (versión española, *Los Maestros de verdad en la Grecia Arcaica,* Taurus, Madrid, 1982).
LLOYD, Geoffrey E. R., *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science,* Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
MATTÉI, Jean-François, *Platon et le miroir du mythe,* PUF, París, 1996.
PÉPIN, Jean, *Mythe et allégorie* (1958), Études augustiniennes, París, seconde édition, 1976.

REMISIONES

Imágenes y modelos del mundo
Física
Historia
Helenismo y judaísmo

EL SER Y LAS REGIONES DEL SER

Definición del concepto

La gran aventura intelectual de la filosofía griega se organiza fundamentalmente en torno a tres cuestiones que se presentan históricamente en el orden siguiente: «¿Qué es lo que existe?» «¿Cómo debemos actuar?» «¿Cómo podemos saber?» Estas cuestiones gobiernan las tres grandes partes de la filosofía, tal como se distinguieron por primera vez, al menos formalmente, por obra de Jenócrates, un discípulo de Platón: la física, la ética y la lógica.

No nos ocuparemos aquí más que de la primera, la cuestión del ser. Sería necesario poder definir el concepto que va a ocuparnos, cosa que tal vez no es tan imposible como parece puesto que en el contexto del pensamiento griego «el ser» se caracteriza con frecuencia por una calificación suplementaria, como «ser real», «ser verdadero» o también, si se lo traduce literalmente, «el ser siendo como ser». Que se distingue habitualmente de las cosas visibles, de su variedad, de su inconsistencia, de su continuo flujo, y viene a designar una realidad fundamental que puede, según las teorías, ser único o múltiple, finito o infinito, pero que en uno u otro sentido es permanente e inmutable. La manera más simple de concebir esta realidad de base es ver en ella una especie de substrato único, a partir del cual se despliega con todo la multiplicidad de las cosas que aparecen; pero progresivamente y por razones diversas y en ocasiones opuestas, ha sido necesario añadirle otros rasgos, tales como la unidad absoluta o por el contrario la multiplicidad infinita, la eternidad concebida sea como una duración indefinida sea como atemporalidad, la incorporeidad o por el contrario la corporeidad plena y entera, la racionalidad o por el contrario una actividad mecánica y ciega. El pensamiento griego ha manifestado una sorprendente capacidad para explorar todas las posibilidades teóricas abiertas por la reflexión sobre el ser, y es tan raro encontrar una doctrina real que no encuentre su lugar en el cuadro de las doctrinas posibles como imaginar una doctrina posible que no haya tenido su representante histórico. Sin embargo, podemos decir en resumen que «el ser» *(on,* o *ousia)* se convirtió paradójicamente en la filosofía griega en el punto de encuentro de todos los conceptos que se pueden utilizar para caracterizar a lo que idealmente se opone a lo que veremos entorno a nosotros y a lo que se refiere al mundo fluctuante en el que se desarrolla nuestra vida cotidiana. Por contraste con «el ser», esta última región se designará como la del «devenir» *(genesis)*.

La prehistoria del concepto

De un modo bastante natural la cuestión del ser se planteó en primer lugar en la forma más simple, la extraída más directamente de las prácticas materiales; «Debe haber un constituyente único de lo que vemos en torno a nosotros, algo de lo que todas las cosas están hechas: ¿cuál es ese constituyente?». Los rasgos más sobresalientes de esta cuestión, que en cierto sentido es la primera cuestión «filosófica» (y también la primera cuestión «científica»), son los siguientes: 1) se presupone que las cosas no son como parecen ser, se excava un foso entre apariencia y realidad (especialmente porque si las apariencias cambiantes no eran llevadas por una realidad permanente, su aparición sería una incomprensible creación *ex nihilo*); 2) se presupone que las cosas múltiples son todas, en realidad, una sola cosa, o que provienen todas

de esa cosa (estas dos hipótesis están relacionadas de cierta manera: si todas las cosas tienen por origen una misma sustancia fundamental que fuese la única que existió inicialmente, nos vemos llevados, sin ser forzados en modo alguno, a suponer que las cosas nacidas de esta sustancia original están todavía ahora constituidas por ella).

La tradición atribuye el planteamiento de estas cuestiones a Tales y sus sucesores milesios a comienzos del siglo VI a.C. Sin embargo se admite en general que el pensamiento de Tales ha estado influenciado por la mitología griega anterior, como la de Hesíodo (especialmente por su concepto del Caos y de la separación de las diversas entidades salidas de él), quizás también por su familiaridad más o menos superficial con la mitología egipcia (en la que todas las cosas nacen de una especie de Nilo primordial). Pero también se puede pensar que un desarrollo lógico interno relacionaba entre sí la idea de una sustancia original única y la de un constituyente base de todas las cosas.

Es cierto que no se ve inmediatamente por qué no habría dos sustancias originarias, o cuatro, o treinta y seis. Una posible respuesta, que tal vez habría sido la de los milesios, consistiría en decir que si ya no se postula una sustancia primordial nos encontramos ante el deber de explicar por qué y cómo diversas sustancias entran en combinación para producir el mundo tal como lo vemos, de tal modo que el agente de esta combinación se convierte en un principio suplementario y tal vez en el principio verdaderamente primero.

Tales, el primero de los milesios, había escogido el agua para hacer de ella su sustancia original, por razones particulares que no es necesario desarrollar aquí. Pero no sabemos con claridad si pretendía afirmar que todas las cosas proceden del agua un día u otro, o bien (de un modo más radical y a nuestros ojos más interesante) que todas están ahora hechas de agua y pueden considerarse fundamentalmente como siendo de agua en cierto estado. Tanto en un caso como en otro tenía que explicar el mecanismo por medio del cual tuvo lugar este desarrollo o bien cómo es que tiene lugar constantemente. Esta es la cuestión que debemos afrontar si suponemos un primer principio único. Se evita por una parte el problema que se impone a los dualistas o a los pluralistas, el de explicar cómo cooperan dos o varios principios: pero, por otra parte, se debe explicar por qué y cómo pudo operarse el despliegue de la unidad primordial en una multiplicidad.

Aristóteles insiste en este punto cuando condena a los primeros físicos por haberse ocupado únicamente de lo que él llama la causa material, y por haber dejado de lado la causa eficiente, el principio de origen del cambio. De este modo denuncia la falta de una explicación del proceso del cambio, sea entre lo que era antes y lo que es ahora, sea entre lo que es verdaderamente y lo que simplemente parece. Estos reproches tal vez son un poco anacrónicos; pero llama la atención sobre un problema serio que se planteó a Tales y a sus sucesores inmediatos y que el propio Tales parece haber dejado sin embargo prácticamente en la oscuridad.

Su sucesor, Anaximandro, parece haberse preocupado por él, si juzgamos por las conclusiones a las que llegó. Anaximandro rechaza la idea de que el agua (y de forma verosímil todo otro elemento perceptible) pueda constituir un primer principio apropiado y escogió en su lugar una cosa a la que llama «lo indefinido» o «lo ilimitado» *(apeiron)*. Sin duda para él se trata de responder a la siguiente dificultad: si se prefiere privilegiar una sustancia como el agua, llegamos a una situación en la que una parte del agua primordial se transformó en otra cosa, mientras que otra parte ha permanecido como agua, lo que parece implicar que el agua original ya no era exactamente idéntica a lo que nosotros reconocemos ahora como siendo de agua. En este caso no existen buenas razones para llamar «agua» a la sustancia original y se haría mejor denominándola de otra forma: y esto es esencialmente lo que hace Anaximandro.

El otro progreso que se puede atribuir a Anaximandro es el de haber identificado el proceso por medio del cual la sustancia original se diferencia y haberle dado un nombre. Parece haber descrito este proceso como una especie de remolino *(dine)*, parecido a los que se observan en un curso de agua; este remolino engendra un proceso de separación y de selección.

Pero esta solución suscita un nuevo problema: Anaximandro no explica con claridad lo que se encuentra en lo Ilimitado que se presta a este proceso de separación y de se-

lección. ¿Lo Ilimitado debe concebirse como una sustancia original realmente distinta de toda otra, o como una especie de sopa cósmica que contiene disueltas las «semillas» de todo lo que existe, o al menos de las principales sustancias cósmicas? En este último caso no hay mucha dificultad en postular un movimiento apropiado que tienda a seleccionar estos elementos; pero la sustancia original ya no es entonces más que una amalgama de todas las sustancias existentes y el «remolino» se convierte en el verdadero primer principio. Sin embargo, si se escoge la otra rama de la alternativa, nos vemos trabados para determinar la naturaleza de lo que sufre el proceso de selección, puesto que toda selección debe efectuarse sobre la base de una diferenciación interna (por ejemplo entre partículas más ligeras y otras más pesadas, que se proyectará a distancias diferentes por la fuerza centrífuga del remolino). Esta dificultad puede haber llevado a Anaxímenes, sucesor de Anaximandro, a renunciar a un concepto audaz como el de «lo Ilimitado» y a proponer el ver en el aire la sustancia original: desde entonces el agente del cambio y del desarrollo podía presentarse como un proceso de condensación (o de enfurtido) y de rarefacción.

Con los milesios permanecemos todavía en la prehistoria del concepto de ser: en efecto, no es completamente seguro que se hayan preocupado de establecer un contraste entre apariencia y realidad, ni que hayan buscado un sustrato permanente, subyacente al flujo ilusorio de las cosas ordinarias. Es probable que se preocupasen únicamente de la cuestión de los orígenes y del mecanismo del cambio. Naturalmente, se trata de una hazaña intelectual que no carecía de grandeza; pero era necesario un «cambio de paradigma» (para utilizar los términos de la filosofía de la ciencia de Thomas Kuhn) para pasar de ahí a la cuestión, filosóficamente más fecunda, de saber cuál es ahora la sustancia real del mundo y cuál es el verdadero mecanismo que mantiene en su unidad como mundo.

Aproximaciones al ser

Tras estos primeros bosquejos de una distinción entre el ser verdadero y las apariencias del mundo sensible se llegó lógicamente a distinguir, paralelamente, los modos de conocimiento apropiados para cada una de estas dos regiones de la realidad, una necesaria para aprehender el ser, la otra utilizada normalmente por los hombres ordinarios para encontrarse en el universo físico. Jenófanes de Colofón parece haber sido el primero en trazar esta frontera de un modo razonablemente claro. En un fragmento célebre se expresa como sigue:

«La verdad cierta, ningún hombre la ha visto, y nunca habrá quien conozca a los hombres y todo de lo que hablo; pues incluso si consiguiese decir plenamente lo que es verdad, no lo sabría él mismo; pues sobre todas estas cosas es la opinión *[doxa]* la que se ejerce».

Seguramente Jenófanes es profundamente pesimista en lo que concierne a la capacidad del espíritu humano para alcanzar nunca el conocimiento de lo que es verdaderamente real (es por lo que su enunciado se convirtió más tarde en fundador del escepticismo); pero lo que nos importa es, sobre todo, que opone dos niveles de conocimiento, de los que no nombra el primero (utiliza únicamente formas del verbo «saber», *oida*), pero designa el segundo por medio del término *doxa*, «opinión», que más tarde será retomado por Platón.

El importante paso que era necesario dar para pasar de la sustancia originaria del mundo a su sustancia permanente y de su génesis a su orden actual, fue dado hacia el final del siglo VI a.C. por Heráclito de Éfeso, otra ciudad de Asia Menor situada cerca de Mileto. Heráclito no siente más que menosprecio hacia Jenófanes, al igual que hacia todos sus predecesores y contemporáneos; pero tal vez le debe en parte la distinción que se acaba de mencionar. Es con él que la cuestión de la verdadera realidad y del conocimiento que tenemos de ella se presenta por primera vez de modo claro en el pensamiento griego. Los doxógrafos posteriores lo relacionaron con los milesios de un modo muy incorrecto cuando lo presentaron como un pensador preocupado por determinar una sustancia original única para el mundo (en su caso el fuego); pero a diferencia de sus predecesores, se interesa menos en la derivación del mundo a partir de una sustancia original que por el principio organizador del mundo tal como es ahora (y tal como ha sido siempre).

Como Jenófanes, Heráclito no tiene una gran opinión de la humanidad en general ni de su capacidad para entender la verdad; pero contrariamente a él, Heráclito piensa

que él mismo si la ha entendido y que llegó a una visión del modo en que funciona el mundo, de aquello que hace de él un mundo *(kosmos)*, es decir, un todo ordenado. El secreto de esta visión, su clave, es lo que el llama el *logos*. El sentido de éste término, su relación con el elemento fuego, el papel que juega en su filosofía, son objeto de numerosos debates. Aquí es necesario contentarse con subrayar el modo que tiene Heráclito de presentarnos una capa profunda de la realidad, subyacente al flujo de las apariencias. El ser verdadero del mundo se manifiesta en cada cosa que llama «los puntos de giro del fuego», y que se puede describir como una tensión cósmica entre opuestos, que mantiene a la totalidad de las cosas en la existencia. Paradójicamente a nuestros ojos se trata a la vez de una sustancia y de un proceso que constituyen la realidad con la que contrastan las apariencias ilusorias que conforman las creencias del hombre ordinario.

Otra forma de concebir la estructura que mantiene al mundo en su unidad consistía en proponer un modelo matemático: por su abstracción, para la fijeza y la inteligibilidad de sus relaciones, los números se prestaban a desempeñar con eficacia el papel de esqueleto oculto, pero verdaderamente real, que sostiene y que unifica la diversidad de los fenómenos. La contribución de los pitagóricos a la evolución de nuestro problema se inscribe en esta dirección (aquí es necesario hablar en plural, más que del propio Pitágoras, pues es difícil de atribuir a tal o cual individuo las diversas doctrinas que se pueden relacionar con el pitagorismo primitivo). Los pitagóricos parecen haber postulado una pareja de principios opuestos, el Uno o Mónada, principio activo en el que podemos ver el verdadero primer principio, y la Díada o Multiplicidad indefinida, que desempeña el papel de una especie de materia. Esta concepción les permitía proponer un modelo matemático del Universo, según el cual todas las cosas del Universo se producen por acción de la unidad (principio del número impar, dejando siempre la división de este por dos un resto de una unidad) sobre la dualidad (principio del número par, divisible por dos); la verdadera estructura de todo lo que existe puede de este modo expresarse bajo la forma de una serie de fórmulas matemáticas. Es seguro que los pitagóricos explotaron esta intuición de un modo bastante ingenuo; pero tenemos pocas seguridades acerca de su verdadera doctrina, debido en especial a su regla de secreto. En todo caso legaron a Platón el estímulo que le condujo a una concepción muy refinada de la naturaleza de lo real.

El establecimiento del concepto

Tras estas primeras aproximaciones al concepto de ser, especialmente la que representa Heráclito, quedaba por definir con más precisión el ser y sus características esenciales y por elaborar argumentos lógicamente compulsivos para establecer su necesidad. Es así que alcanza su sentido la figura altamente destacable de Parménides de Elea (ciudad de la Italia del Sur en el extremo occidental del mundo griego): con él, el concepto de ser alcanza su plena expansión. Sobre esta cuestión Parménides ha trazado los hitos en relación con los cuales toda la filosofía posterior tuvo que situarse de una u otra forma; más que Tales, él es el verdadero padre de la filosofía tal como la concebimos nosotros.

Parménides declara en el célebre fragmento 8 que el ser es uno, inmóvil, uniforme, eterno. El no ser es perfectamente impensable, es un concepto incoherente. La masa de los mortales cree que las cosas llegan a ser, cambian, se mueven, perecen: esta creencia se condena como ilusoria. Sin embargo, desde que Parménides pronunció estos oráculos sibilinos, continuamos preguntándonos de qué habla precisamente.

Su posición parece comprensible si se supone que el sujeto de su famoso *esti*, «es», no es otro que «todo lo que existe» –tal vez su verbo existencial quedó voluntariamente sin sujeto, precisamente porque es tan general–. De hecho, Parménides parece haber estado sorprendido, como nadie antes que él, por este hecho destacable: existe algo antes que nada. De forma muy razonable dice que si se quiere contradecir este enunciado se intenta avanzar por «un sendero absolutamente impenetrable». Si se considera que el verdadero sujeto de su investigación es la suma total de la existencia, la totalidad de su argumento, lejos de ser una suma de paradojas perversas como decía Aristóteles y en general los filósofos posteriores, aparece como completamente racional y convincente. Lo que condena Parménides en las creencias populares es la idea de que algo pueda nacer de nada, o diluirse en la nada, y que la existencia, con-

siderada como un todo pueda sufrir movimiento o cambio, ser más existente aquí y menos en el otro lado. En la primera parte de su gran poema, no se preocupa de negar que los individuos puedan ir de un sitio a otro, envejecer y morir, ni de que millones de cambios tengan lugar en el mundo físico. Se ocupa únicamente de la totalidad de lo que existe, y su análisis de las características propias de esta totalidad en tanto que tal es perfectamente pertinente.

Dicho esto, siguen planteando problemas dos aspectos de su ontología y es necesario mencionarlos aquí porque se convertirán en las características esenciales del ser en la tradición salida de Platón: son la eternidad y la incorporeidad. En cuanto al primer punto es cierto que Parménides al menos ha dotado a su ser de lo que se ha llamado, mucho más tarde, la «sempiternidad», es decir, la sucesión temporal indefinida (dice que «es siempre», y que nunca ha sido ni será), pero no se ve claramente si llegó a la noción de una eternidad verdaderamente atemporal. Del mismo modo, cabe preguntarse si llegó a distinguir nítidamente lo corporal de lo incorporal (incluso si su discípulo Meliso ha declarado sin ambigüedad que el ser no tiene cuerpo). Merece la pena citar aquí los versos 42-44 del fragmento 8, pues ilustran bien las complejidades de su posición:

«Además, puesto que hay un límite extremo, está por todos los lados limitado, semejante a la masa de una esfera de bella circularidad, estando extendido por todas partes por igual a partir del centro».

Según todas las apariencias nos encontramos en estas líneas con una descripción del ser que se asigna límites y, tal vez también, al menos en cierto sentido, un carácter corporal (pero el sentido preciso de la expresión «semejante a la masa de una esfera de bella circularidad» está muy discutido). Sobre el primer punto, es necesario señalar que si el ser es «por todos los lados limitado», ello no implica, para Parménides, que haya cualquier cosa al margen del ser que pudiese limitarlo: quiere decir únicamente que no es infinito (otro punto en el que Meliso se separará de él), por que de otro modo, según él, no podría ser un todo ordenado. Es en el mismo sentido que se interpretará más caritativamente la idea de que es al menos análogo a una esfera: esto quiere decir que no tiene comienzo ni fin, ni diversidad ni densidad (¿quizás se puede ver en ello una prefiguración primitiva de la teoría de la curvatura del espacio?). Pero todo esto no basta para hacernos creer que Parménides había llegado a una noción clara de la infinitud o de la incorporeidad. Ciertamente es interesante que su discípulo Meliso haya atribuido estas dos características a la realidad parmenidea en la versión de ella que ofrece. Pero no es seguro que haya comprendido el significado pleno de sus propias afirmaciones (Aristóteles lo trata con un menosprecio especial). Se puede decir sin embargo que al menos ha entrevisto algunos desarrollos ulteriores del concepto de ser.

La segunda parte del poema de Parménides (desgraciadamente menos bien conservada que la primera), trataba del mundo físico, del nacimiento, del cambio, del movimiento, del perecer, de todo lo que es objeto de creencia por parte de los mortales. La relación entre esta exposición y la «Verdad» enunciada por la Diosa en la primera parte ha suscitado muchas especulaciones y malos entendidos. Parménides, hablando por boca de la diosa, no explica cuál es el vínculo que relaciona las apariencias de este mundo con el dominio del ser verdadero; lo que deja entender es que tal vínculo no existe. Al final del fragmento 8 la diosa se limita a decir: «A partir de ahora, aprende las opiniones de los mortales, prestando atención al orden engañoso de mis decires». Y prosigue exponiendo pormenorizadamente una cosmogonía de estilo milesio, en la que, sin embargo, aparecían, a la manera pitagórica, dos principios opuestos, el Fuego y la Noche. El estatuto de este mundo permanece oscuro, así como la relación que el ser puede tener con él –éste es un problema que se planteará todavía a Platón y que él mismo intentará resolver.

Todo ello se explica si se admite que en el fondo, Parménides no se interesaba por la cosmogonía. El ser para él no es una especie de principio creador. Es algo de una clase totalmente diferente, como ha visto, tal vez con mayor claridad que ningún otro, Martin Heidegger. Lo que preocupa a Parménides es más bien el fundamento de toda existencia: por qué existe algo más que nada –cuestión que formulará Leibniz– y, puesto que existe alguna cosa, cuáles tienen que ser sus características esenciales. Entre su tratamiento de esta cuestión y su descripción del mundo físico existe una transición que se puede com-

parar al cambio de lugar de la lente de una cámara, a la que un movimiento de la mano desplaza del fondo hasta los detalles del primer plano. En el primer plano se encuentra la masa de los existentes *(onta, Seiende)*; el fondo se encuentra el propio ser *(to eon, Sein)*. La cuestión no es hacer derivar al primero del segundo; no es esto lo que interesa a Parménides. Sin embargo dejó a los pensadores que le siguieron (incluso si estos con frecuencia parecen haber comprendido mal su objetivo) el cuidado de resolver el enigma que planteaba su relación.

Tras Parménides quedaba en suspenso otro problema: el verdadero ser ¿debía o no concebirse como infinito? Este problema supondría más pronto o más tarde una grave dificultad al pensamiento griego, pues por un lado, lo que es infinito parecía deber ser incognoscible; si saber es ser capaz de dar cuenta *(logos)* de algo, parece que no es posible saber más que en el caso de una realidad finita, poseedora de una estructura al menos comprensible por medio de la inteligencia y por lo tanto necesariamente limitada (probablemente es esto lo que llevó a Parménides a caracterizarlo de forma bastante extraña como «una esfera bien redonda»). Pero, por otro lado, el ser debe abrazar la totalidad de lo real y nada puede ser exterior a él, lo que puede llevar a considerarlo como infinito.

Sea finito o infinito el todo se concibe siempre como ordenado. El orden cósmico, si se quiere describir, parece exigir un principio ordenador; y el mejor candidato para ocupar este papel es el espíritu cuyo poder de ordenamiento se manifiesta de la mejor forma en la actividad técnica. En este tipo de actividad se ponen en marcha una serie de medios para realizar un fin perseguido conscientemente y considerado como bueno; una materia preexistente, inerte, es conformada por un agente que tiene en su espíritu la forma que va a darle y que posee las aptitudes necesarias para imprimirle los movimientos apropiados. El primer pensador que respondió a esta exigencia distinguiendo con claridad la causa motora del Universo y su materia, e identificando esta causa motora con un espíritu, fue Anaxágoras, que atrajo sobre sí los justos elogios de la parte de pensadores que le siguieron. Es cierto que también fue criticado por Platón y por Aristóteles: según ellos no había utilizado correctamente su principio tras haberlo planteado. Platón describe la decepción de Sócrates, lector en un primer momento lleno de esperanzas del libro de Anaxágoras, muy excitado por la identificación del elemento motor del Universo con el espíritu y descubriendo después que Anaxágoras no parecía usar el espíritu cuando se trataba de explicar el gobierno racional del Universo y su orientación hacia un fin bueno.

Este reproche parece en primer lugar un poco injusto, pues Anaxágoras no se limita a decir que el espíritu hubiese puesto todas las cosas en movimiento, sino también que las mantiene en movimiento; sin embargo, Platón se queja de que Anaxágoras haya perdido la ocasión de presentar una explicación teleológica (o finalista) del mundo, y en este punto parece tener razón. Aristóteles se expresa en términos igualmente fuertes pues según él Anaxágoras «utiliza el espíritu como un instrumento mecánico en la génesis del mundo; cuando se siente en dificultades para explicar por qué algo es necesariamente como es, pone en escena al espíritu; pero en otros lugares explica lo que pasa recurriendo a toda clase de factores distintos que el espíritu».

Anaxágoras lega por tanto a sus sucesores la idea extraordinariamente importante de que el ser verdadero tiene como característica esencial la de ser inteligente, y él vincula explícitamente a su principio primero la producción del mundo fenoménico. Pero también dejaba a Platón y a sus sucesores el cuidado de proseguir tareas que no había terminado. Mientras que Parménides se había interesado sobre todo por la naturaleza esencial de su primer principio y se había ocupado poco del modo en que este primer principio engendra todo lo demás, los intereses de Anaxágoras eran exactamente inversos. Por lo tanto quedan varias lagunas en su teoría del espíritu, considerado en sí mismo. Así, sobre la cuestión de lo finito y de lo infinito: si el principio supremo de la realidad se concibe como un espíritu, este espíritu debe en primer lugar comprenderse a sí mismo, no menos que a todo lo demás; y es esto lo que no parece capaz de hacer si es infinito. Sin embargo, Anaxágoras no parece haber sacado por sí mismo esta consecuencia puesto que, muy al contrario, se nos dice que había caracterizado al espíritu, primer principio de toda creación, como infinito *(apeiron)*. Este espíritu es ciertamente consciente

e inteligente, pero no se ve con claridad si es consciente de sí; su actividad esencial, su razón de ser, es la de lanzar y controlar el movimiento circular que engendra el cosmos, no pensarse a sí mismo; tal vez está ahí lo que ayudó a Anaxágoras a representárselo como infinito.

Cuando caracteriza al espíritu como infinito, ciertamente entiende esta palabra en todos sus sentidos posibles: el espíritu es infinito o indefinido en extensión, puesto que se extiende tan lejos como la materia, y que está compuesto por una multiplicidad indefinida de partículas; es intrínsecamente indefinido (otro sentido de la palabra *apeiron*), puesto que se nos dice que es homogéneo, «semejante en todas partes»; es infinito en el tiempo, puesto que existe desde siempre y por siempre. Esta infinitud temporal por lo demás se concilia difícilmente con la idea de que el espíritu comenzó su trabajo de creación en un momento dado del tiempo, tras un período de inacción indefinido, para llevarlo a cabo a continuación sin interrupción; parece haber ahí una transgresión de la determinación de inmutabilidad impuesta al concepto de ser verdadero por Parménides y sus sucesores.

Habiendo concentrado su atención sobre la producción de todas las cosas a partir de su principio, Anaxágoras parece así pues haber dejado de lado la reflexión profunda sobre la propia naturaleza de este principio; se deja llevar a ciertas incoherencias que de otro modo quizás no hubiese cometido. Por ejemplo, la génesis de todas las cosas parece implicar que el principio de esta génesis esté presente en todas partes en donde están presentes las partículas de la materia; y como estas partículas tienen un número infinito y como consecuencia son infinitas en extensión, se debe concluir que el espíritu también es infinito; pero, por otra parte, para desempeñar su papel específico, el espíritu no debe parecerse en absoluto a las partículas materiales; es esto lo que lo hace capaz, según Anaxágoras, de inaugurar y controlar el conjunto del proceso cosmogónico. Es por ello que su carácter, corpóreo o incorpóreo, permanece oscuro. En un sentido se opone al cuerpo; pero Anaxágoras no dice expresamente que sea incorpóreo (se limita a decir que es «la más fina y la más pura de todas las cosas»). Sin embargo, es prácticamente inevitable que tal haya sido su conclusión, aunque pueda no haber elaborado la terminología adecuada para expresarlo.

¿Podríamos concentrarnos de nuevo, contrariamente a lo que había hecho Anaxágoras, en los problemas planteados por la propia naturaleza del ser verdadero, al mismo tiempo que se escapa a las consecuencia paradójicas que Parménides había extraído, o parecía haber extraído? Es lo que hicieron en la misma época los atomistas Leucipo y Demócrito, que replicaron a su modo al desafío de Parménides fragmentando la realidad fundamental en una cantidad infinita de realidades individuales e irreductibles, a las que llamaron *atoma* «imposibles de cortar», postulando la existencia de un vacío en el que los átomos circulan al azar y se combinan en formaciones que presentan diversos grados de complejidad.

Poco tiempo antes de Platón, esta es una doctrina que plantea un doble desafío, primero a la concepción teleológica del mundo bosquejada por Anaxágoras, seguidamente a la mayor parte de las características que Parménides había vinculado con el ser. En lugar de una unidad absoluta, se nos presenta una realidad infinitamente múltiple; el lugar de una inmovilidad total, un movimiento ininterrumpido y desordenado; en lugar de una uniformidad completa, una diversidad (considerable pero no indefinida) de formas y de tamaños. Sin embargo, la herencia de Parménides está lejos de verse recusada: el ser (en este caso cada átomo individual) es inengendrado e incorruptible, inmutable, incapaz de sufrir añadido o sustracción, homogéneo, finito, lleno, continuo, indivisible.

Para Demócrito, sólo los átomos y el vacío son «reales»; todo lo demás, todo lo que aparece a los sentidos, no es más que «apariencia». Este contraste no se presenta sin embargo en consonancia con la comprensión parmenidea de la cosa. El mundo físico no es más que apariencia, pero en el sentido de que está completamente y realmente hecho de átomos, de combinaciones de átomos y de vacío; por lo tanto no ha lugar a abandonarlo con menosprecio. De hecho, Demócrito tuvo muchas dificultades para explicar cómo los objetos físicos, y el mundo en su conjunto, pudieron aparecer. Pero en nuestra perspectiva, el punto importante es que nos presenta con mucha fuerza la noción de una realidad última que posee todas las características que se habían considerado pro-

gresivamente como propias de esta realidad, con la excepción del elemento de finalidad o de racionalidad. El mundo se desarrolla completamente al azar, aunque de acuerdo con una especie de necesidad (la que dicta la supervivencia de las combinaciones atómicas viables y la destrucción de las demás); en la concepción de los atomistas, como en la de la ciencia moderna, el espíritu es un fenómeno «emergente» (que aparece por primera vez al nivel humano), no un factor originario y dotado de un poder de dirección. En este rasgo del atomismo Platón vio un desafío fundamental: Demócrito es la eminencia gris que se perfila tras la teleología del *Timeo* y del libro X de las *Leyes*.

La concepción atomista de lo real reapareció en la Antigüedad, tras un eclipse, gracias a Epicuro, e iba a tener una influencia enorme sobre la visión moderna del mundo. Pero a corto plazo, se encontró con la oposición determinada de Platón, Aristóteles y sus sucesores.

EL DESARROLLO PLENO

Hacia el último cuarto del siglo V a.C., por medio de una serie de toques progresivos o contrastados, pero en todo caso encadenados de un modo bastante lógico, el pensamiento griego había llegado por tanto a elaborar con una cierta firmeza un concepto del ser que Platón y después Aristóteles se dedicarán a llevar a continuación a su desarrollo pleno.

Las principales influencias filosóficas que se ejercieron sobre Platón, dejando aparte su respeto personal por la enseñanza de Sócrates, son las de Parménides, Anaxágoras y sobre todo la tradición pitagórica. De esta última Platón retiene esencialmente la idea de una matematización de lo real.

Hasta donde es posible juzgar, el aguijón que empuja a Platón a elaborar su propia filosofía fue el deseo de proporcionar un fundamento metafísico a las intuiciones de Sócrates, según las cuales las nociones fundamentales de la ética y de la estética, como «bien», «bello», «justo», no reflejaban simplemente impresiones subjetivas o convenciones arbitrarias, sino que correspondían a realidades objetivas que estaban subyacentes a ellas. Sin embargo parece que Sócrates no llegó a concebir de un modo preciso cuál podría ser el estatus de estas entidades, ni si constituían un sistema o un «mundo» completamente independiente de nuestro mundo físico. Por tanto quedaba por construir un marco metafísico que permitiese dar cuenta de modo satisfactorio de estas entidades, así como de otras, especialmente los objetos del razonamiento matemático.

Sin ninguna duda Parménides fue para Platón una primera fuente de inspiración; pero tenía razones para verse desanimado ante la unidad y la uniformidad sin compromiso de su concepto del ser, así como por la falta de toda relación explícita entre el ser verdadero y el mundo ilusorio en el que evolucionamos los humanos. Pero en el transcurso de sus viajes al Sur de Italia, en los años 390 a.C., Platón también entró en contacto con la tradición pitagórica representada por Arquitas de Tarento, y su pensamiento recibió un impulso nuevo y fecundo.

No sabemos de forma precisa cómo concebía el pensamiento pitagórico, en sus versiones más avanzadas, la estructura formal de los cuerpos físicos (es sobre todo con mala idea que Aristóteles habla de ellos, así como otros autores que le siguieron); parece sin embargo que si para ellos los objetos físicos, e incluso los conceptos como justicia o igualdad, eran esencialmente fórmulas matemáticas, estas fórmulas se concebían como inmanentes, y no transcendentes, a estos objetos.

Estos puntos de vista interesaban a Platón pero no le satisfacían. Al repensar el pensamiento pitagórico intentó combinarlo con el de Parménides (del que la tradición hacía un discípulo del pitagórico Aminias). De este modo postula un mundo articulado de Formas, que poseen todos los caracteres del ser parmenideo (salvo por supuesto la unidad absoluta, puesto que las Formas son múltiples), pero que desempeñan el papel de modelos y en un cierto sentido de causas, para la multiplicidad siempre cambiante de los individuos físicos.

De la célebre teoría platónica de las Formas nos quedaremos aquí únicamente con que atribuye al dominio del ser verdadero no solo una estructura interna, sino también un papel esencial en la creación y el ordenamiento del mundo físico. Es necesario evocar aquí a Anaxágoras, pues es esencial al mundo platónico del ser verdadero el estar gobernado por el intelecto, e incluso el ser el mismo un intelecto, aunque la situación so-

bre este punto quede oscurecida por los métodos de exposición tortuosos adoptados por Platón, y que crearon muchas dificultades a los estudiosos modernos (más, a decir la verdad, que a sus sucesores inmediatos). En el *Timeo,* parece presentarnos un escenario en el que un dios creador, el «demiurgo» o «artesano» cósmico, produce el mundo físico, a partir de un momento dado, tomando su modelo en un sistema de Formas que contempla y que está dotado de una existencia independiente. Este mundo se describe como un «ser vivo eterno», y como un objeto inteligible *(noeton),* pero no como una inteligencia *(nous).* Aristóteles criticó el *Timeo* obstinándose en tomar el relato presentado en esta obra en un sentido literal. Sin embargo, los sucesores inmediatos de Platón en la Academia, Espeusipo y Jenócrates, replicaron a las críticas de Aristóteles explicando que Platón no había presentado este guión creacionista más que «por motivos pedagógicos, como se podría presentar, etapa por etapa, la construcción de una figura geométrica»: en realidad, tenemos ante nosotros a un intelecto supremo, del que las Formas son sus pensamientos y que las hace proyectarse, bajo la forma de figuras geométricas hechas de combinaciones de triángulos elementales, en lo que Platón llama el «receptáculo» *(hypodoche)* o el «medio espacial» *(chora),* especie de «campo de fuerza» constituido por una tridimensionalidad vacía, pero que sin embargo ejerce un efecto de distorsión sobre las emanaciones geométricas de las Formas, cuando ellas se proyectan en él.

Tal es la interpretación que ha sobrevivido en la tradición platónica a partir de la Academia Antigua (salvo en Plutarco, platónico del siglo I, que daba una interpretación dualista del *Timeo* que nadie aceptaría en la actualidad), y que sirvió de base a la teología y a la metafísica de los platónicos ulteriores. Los eruditos modernos se vieron confundidos por la interpretación literal de Aristóteles, fruto de una posición polémica adoptada con cierto grado de mala fe. En un momento preciso (*Metafísica,* A 6), incluso parece descubrir el pastel: apoyándose en su propio sistema de causas, acusa a Platón de haber descuidado la causa eficiente de las cosas y de no haber reconocido las causas formal y material. Este reproche no tendría sentido si hubiese tomado en serio al demiurgo del *Timeo.*

No obstante, incluso si interpretamos este diálogo en un sentido no literal, subsisten problemas de coordinación entre el esquema metafísico que está presente allí y los que aparecen en otros pasajes importantes de la obra de Platón, especialmente en *La República* (anterior al *Timeo*) y en las primeras páginas del *Filebo* (ligeramente posterior al *Timeo,* o aproximadamente contemporáneo). En *La República* (VI, 508-509), expone su concepción de un principio supremo al que llama «el Bien»; este principio está según él en la misma relación con los demás elementos del universo del verdadero ser (es decir, las Formas) que él solo lo está con los objetos del Universo físico. Es el fundamento último de todo valor; para él todas las demás cosas adquirieron no solamente lo que tienen de bueno sino también su propia existencia –como el sol es no solo la causa del crecimiento y del desarrollo de los seres naturales sino también de su propia existencia–. Esta entidad suprema, el Bien, se describe en una expresión célebre, cuyo sentido permanece discutido, como sigue: «No es ser, él está incluso más allá del ser *[epekeina tes ousias]* en dignidad y en potencia». Si es, en efecto, la causa del ser de todas las demás cosas, debe estar él mismo, en cierto sentido, «por encima» o «más allá» de lo que les proporciona.

Más tarde, esta expresión se consideró como poseedora de una extremada importancia: introducía por primera vez la idea de una entidad o de una potencia superior al propio ser, desempeñando para él el papel de una causa o de un fundamento último. Cualquiera que sea el sentido que Platón haya querido darle (y parece que este sentido es aproximadamente el que acabamos de indicar), se convirtió, en el platonismo tardío, en el fundamento de toda una metafísica de «hiper-realidad». Nuestro problema inmediato es no obstante determinar cómo se le puede relacionar con otras entidades platónicas, tales como el demiurgo del *Timeo* y el Intelecto que, en el *Filebo,* es la «causa de la mezcla» del Límite y lo Ilimitado. Esta última doctrina parece introducir en el dominio del ser un grado de articulación que carece de precedentes. Es cierto que en un pasaje célebre del *Sofista* (diálogo un poco anterior al *Filebo*), el Extranjero de Elea, portavoz de Platón, declara que no puede concebir el verdadero ser como carente de inteligencia,

de vida y de movimiento; en el mismo diálogo elabora un sistema de cinco «géneros más elevados»: el propio ser, el mismo y el otro, el movimiento y el reposo, que proporcionan su estructura al mundo del ser y que organizan las relaciones entre las Formas individuales, participando éstas las unas de las otras en diferentes grados. Lo que hay de nuevo en el *Filebo* es que se encuentra diseñado como una parte del universo de la realidad verdadera al elemento de lo Ilimitado *(apeira)*, elemento sin duda «negativo» pero igualmente productivo, que se revela necesario para toda generación. En el *Timeo* este elemento también está presente, bajo la forma del «receptáculo» de lo que viene al ser, pero no está tan claramente enumerado como un elemento del ser verdadero: si bien figura entre las realidades fundamentales y permanentes que constituyen el universo, se opone más bien al demiurgo y al modelo en que se inspira este último, como una especie de sustrato refractario a su acción ordenadora. Pero hay más en el *Filebo*: el límite y lo ilimitado aparecen como principios coordinados, que requieren estar armoniosamente mezclados por la acción de lo que Platón llama «la causa de su mezcla». Esta entidad, caracterizada como un Intelecto, se presenta como diferente a la pareja limitado-ilimitado, y superior a él. Pero cabe sugerir que tiene con el límite la misma clase de relación privilegiada que el demiurgo del *Timeo* con el mundo de las formas; una y otra son, en cierto modo, su aspecto «ejecutivo».

Si se admite que, tanto en el *Timeo* como en el *Filebo*, estamos ante un Intelecto cósmico supremo, queda por saber cuál es la relación entre esta entidad y el Bien de *La República*. En este último diálogo, nada dice que el Bien sea un intelecto; y si está situado «por encima» del ser, mientras que el principio supremo del *Timeo* se describe sin equívoco como «siendo» *(on)*. Hay que confesar que no existe ninguna razón para que los dos conceptos sean plenamente coherentes entre sí; pero nos gustaría pensar que pueden encontrar su lugar en el seno de un marco metafísico lo bastante grande. Para los platónicos su relación no tenía nada de problemático: el Bien era el dios supremo mientras que el demiurgo del *Timeo*, incluso desembarazado de su envoltorio mítico, era concebido como una divinidad secundaria, más inmediatamente implicada que el Bien en la creación del mundo físico. Sin embargo no parece posible que esta solución nos resulte satisfactoria. Se puede sugerir más bien que todos estos principios deber considerarse como supremos, cada uno a su modo; si el Bien se describe como «más allá del ser», tal vez lo es porque, en este contexto, Platón quiere subrayar su trascendencia y su función causal, más que su existencia permanente y su racionalidad. Pero es necesario reconocer que este breve pasaje de *La República* introdujo un elemento nuevo que iba a tener una larga historia en la noción griega de la realidad suprema.

También es necesario evocar otro aspecto del dominio del ser verdadero, a saber, la noción de un Alma del Mundo, o del alma en general como fuerza cósmica. La noción griega del alma no designaba en principio nada diferente a una fuerza vital y, en este sentido, se podía sostener que las sustancias originarias postuladas por los milesios, el agua, el aire, lo ilimitado, eran sustancias animadas, pues introducían el movimiento en el cosmos. Este punto nunca se explicitó, no obstante, probablemente porque Tales y sus sucesores presentaban su idea de la fuerza vital de un modo demasiado ingenuo a los ojos de un filósofo como Aristóteles. Con Platón aparece plenamente desarrollado el concepto de un alma del mundo, e incluso en él, no aparece como tal antes del *Timeo* (en el *Fedón*, sin embargo, se encuentra un concepto del alma en general, presentada como una sustancia inmortal e indestructible, cuya naturaleza está emparentada con la del mundo inmutable de las Formas). Un nuevo elemento se introduce de este modo en la noción griega de la realidad verdadera: ésta posee un conjunto de caracteres que, aunque hacen de ella lo contrario del cuerpo físico, le proporcionan un poder natural de control sobre él. Esta asociación estrecha con el cuerpo es la señal distintiva del alma en relación con el intelecto y con las Formas; y permanecerá así en toda la historia del pensamiento griego a partir de Platón. La noción de alma recibe un nuevo desarrollo en un pasaje célebre del *Fedro*, en donde se la describe como automotora y como causa de todo movimiento en el Universo (de donde Platón extrae el argumento en favor de su inmortalidad). En el *Timeo*, el Alma del Mundo se presenta como conformada por el demiurgo, de acuerdo con una fórmula matemática compleja que le

permite conocer el Universo a todos sus niveles, y administrar la parte propiamente física que tiene. Incluso si preferimos borrar el aspecto narrativo del relato de su creación, el alma conserva una relación de dependencia lógica en relación con el intelecto y con el mundo de las Formas. De este modo se introduce por primera vez en el reino del ser una jerarquía de los niveles de realidad. Basta con añadir el Bien en la cima del edificio para obtener una jerarquía entre tres niveles de realidad, incluso aquellos que no encontrarán su formulación plena en el sistema de Platón hasta mucho más tarde, en el siglo III d.C.

Nos queda por examinar el problema del estatuto del mundo físico al que Parménides, al menos en apariencia, había rehusado toda existencia real. Platón se preocupó mucho por determinar un nivel de existencia propio de los objetos físicos, nivel ciertamente inferior al del ser verdadero, pero evidentemente superior al de la inexistencia total. También buscó definir un nivel de conocimiento que le fuese adecuado. En un destacable pasaje del libro V de *La República*, definió el estatuto del mundo físico como intermediario entre el ser verdadero y el no-ser absoluto e identifica el modo de conocimiento que le es propio como la «opinión» (*doxa* – este es el término que Jenófanes había sido el primero en emplear en un sentido técnico). Más tarde, en el *Sofista*, al presentar sus disculpas al «venerable» Parménides, aísla un sentido de «no-ser» que no implica el no-ser absoluto, sino solamente la «alteridad» en relación con el ser. Todavía más tarde, en el *Timeo*, presenta el mundo físico como una «imagen» *(eikon)* del mundo del ser verdadero (la totalidad articulada del mundo de las Formas), imagen existente en el tiempo, que es él mismo una «imagen móvil» de la eternidad, modo de existencia del ser verdadero.

En el nivel más bajo y más tenebroso, pero siempre existente en cierto sentido, se sitúa finalmente el sustrato del mundo físico, sustrato que Platón presenta, en el *Timeo*, como un espacio vacío, pero también como haciendo el efecto de un espejo deformante, que introduce un grado irreductible de imperfección y de contingencia en las proyecciones de las Formas que se reflejan en él. Este concepto no corresponde exactamente al concepto posterior (aristotélico y postaristotélico) de «materia» –aunque a partir del propio Aristóteles, los pensadores más tardíos no dudaron en identificar las dos nociones– porque no es un material bruto a partir del cual las cosas lleguen a ser, sino solamente un receptáculo en el que se hacen.

Señalemos, para concluir, un aspecto de la doctrina platónica del ser que como mucho no hace más que una aparición velada en sus diálogos (se puede discernir, por ejemplo, tras la teoría del límite y de lo ilimitado en el *Filebo*), pero sobre la cual estamos bastante bien informados por Aristóteles y por otras fuentes más tardías: se trata de la teoría (tomada de los pitagóricos) de los dos principios últimos de la realidad, la Unidad y la Dualidad indefinida, a partir de los cuales todas las cosas se derivan como los productos de la acción de la primera sobre la segunda, comenzando por los primeros números, ordenados en década, después las Formas (concebidas ahora como fórmulas matemáticas). Como se ha dicho más arriba a propósito del *Filebo*, la introducción de un principio casi material y casi «femenino» al más alto nivel de la realidad, en donde desempeña el papel de principio originario de diferenciación y de individuación, es un desarrollo muy significativo en la historia de la noción de ser verdadero: era reconocer que partiendo de un principio primero único, ninguna otra cosa podía aparecer lógicamente, al menos que se postulase otro elemento, aunque fuese pasivo y subordinado, que pudiese servir de instrumento o de canal de diversificación y , por lo tanto, de generación para otras entidades. No sabemos exactamente por qué Platón no quiso consignar por escrito los detalles de esta doctrina. Tal vez estaba convencido de que era cierta en general sin tener la sensación de haber comprendido suficientemente los mecanismos del proceso de derivación. En todo caso legó esta doctrina a sus sucesores inmediatos, que la desarrollaron de diversas formas.

Los diálogos de Platón contienen por lo tanto, al menos como solución, la totalidad de las dimensiones del concepto griego del ser. Sus sucesores inmediatos aportaron con todo elementos de formalización y de clarificación importantes, que ejercieron una influencia considerable en las etapas sucesivas del pensamiento griego. En este sentido, su sobrino y sucesor Espeusipo parece haber dado un nuevo impulso a la matematización de lo real utilizando como primeros principios la unidad y la multiplicidad (siendo esta

una variante de la dualidad indefinida postulada por Platón), con el fin de engendrar una serie compleja de niveles de realidad (en primer lugar los números, después las figuras geométricas, después el alma), bajo una forma tal que, en cada caso, el producto de la unión de la unidad y de la multiplicidad constituye el primer principio del nivel inmediatamente inferior (este proceso suscita los sarcasmos de Aristóteles; sin embargo tiene su propia lógica).

Otra contribución importante de Espeusipo es que declaró que su primer principio, la unidad, estaba más allá del ser y que no podía ni tan siquiera describirse correctamente bajo el nombre de «bien» (crítica implícita del nombre dado por Platón). En resumen es a Espeusipo, más que al propio Platón, a quien debemos considerar como el padre de la teología negativa del platonismo posterior.

Jenócrates, el sucesor de Espeusipo, concedió a Aristóteles que el principio supremo debía ser un intelecto *(nous)*, y por lo tanto un existente verdadero (más que un principio superior del ser); pero lo describió también como una mónada o unidad a la que se opone una díada o dualidad, derivando todas las cosas de la unión de estos dos principios opuestos. Por lo tanto Espeusipo y Jenócrates matematizaron ambos el sistema de las Formas; pero los detalles de sus innovaciones permanecen oscuros porque las informaciones que de ellas da Aristóteles son simplificadoras y tendenciosas. No obstante atestiguan una tradición ininterrumpida de especulaciones animadas sobre la naturaleza del ser en el seno de la Academia Antigua, cuyos resultados se transmitieron a los platónicos posteriores.

Aristóteles es un pensador que, bajo muchos puntos de vista, es muy crítico con respecto a su maestro Platón. Sin embargo se inscribe en su corriente en un punto esencial. En un famoso pasaje del *Sofista* de Platón, reproducido por Heidegger en las primeras líneas de *Sein und Zeit*, el Extranjero se dirige en estos términos a los antiguos teóricos del ser: «Está claro que desde hace tiempo estáis al tanto de que lo que vosotros queréis decir cuando pronunciáis esta palabra, «siendo» *[on]*; pero nosotros pensábamos antaño que la comprendíamos, pero ahora hemos caído en la confusión». Un poco antes había planteado esta cuestión a sus interlocutores imaginarios: «Para todos vosotros, para quienes todas las cosas son el calor y el frío, o alguna pareja de esta clase, ¿cuál es entonces el término que aplicáis a uno y a otro, cuando afirmáis que ambos «son» y que cada uno de los dos «es»? Por este «es», ¿qué queréis hacernos comprender?» Esta cuestión decisiva, la del sentido del ser, no se puede plantear más que si dejamos un momento de preguntarnos «¿Esto qué es?» para proponer un interrogante más radical: «¿Qué es el ser?» Se trata en resumen de intentar determinar bajo qué caracteres se puede reconocer que una cosa es un ser: invirtiendo de algún modo el procedimiento de Parménides, que había querido completar lo que falta en «si alguna cosa es un ser, entonces es...», Platón intenta completar lo que falta en «si alguna cosa es..., entonces es un ser». Un poco más lejos, el Extranjero propone, al menos a título provisional, considerar como una marca del ser su poder de actuar o de padecer: «Lo que tiene un poder natural de cualquier tipo, sea de actuar sobre cualquier otra cosa, sea de padecer, todo lo poco que se quiera, bajo el efecto de un agente aunque fuese el más insignificante, y aunque sólo fuese una vez, todo ello es verdaderamente». Esta marca característica del ser permite arbitrar, hasta cierto punto, el debate que se abrió entre los materialistas (los «Hijos de la Tierra»), para los que únicamente son las cosas que ofrecen resistencia y contacto, por tanto los cuerpos, y los idealistas (los «Amigos de las Formas»), para quienes únicamente son las realidades inmóviles e inmutables, Protágoras, tanto inteligibles e incorpóreas: los primeros deber aceptar la ampliación de su ontología para dejar sitio a entidades invisibles e intangibles, y sin embargo activas, como el alma y las virtudes, los segundos deben modificar la suya para acomodarse a la especie de pasión que sufren las realidades inteligibles en la medida que el alma las conoce.

Este remontarse a la cuestión de sentido del ser, así comenzado por Platón, tal vez nunca más se llevó a cabo con la misma seriedad, la misma obstinación laboriosa, que en Aristóteles (especialmente en los llamados libros «centrales» de la *Metafísica*). Pero una de sus doctrinas fundamentales consiste precisamente en rechazar el presupuesto principal de la cuestión: no tiene sentido interrogarse sobre el sentido del ser por que el ser «se dice en varios sentidos» –e incluso, en

varias ocasiones en varios sentidos—. Las principales distinciones aristotélicas son la distinción de estas «categorías» (de cualquier ser se puede decir diferenciadamente o bien qué es o bien qué cualidad es, o bien de qué cantidad es, etc., de modo que las esencias, las cualidades, las cantidades, etc., son tipos de ser irreductibles los unos a los otros) así como la distinción del ser en potencia y del ser en acto. Todas estas distinciones se convierten en manos de Aristóteles en poderosos instrumentos para resolver antiguos problemas y para disipar las paradojas en las que el pensamiento anterior se había quedado estancado, y de las que los sofistas habían tenido la habilidad de sacar partido para estancarlo todavía más. Por ejemplo, la distinción entre la potencia y el acto permite resolver de modo inteligible, y contra Parménides, el enigma del cambio y de la generación: lo que se muestra como nuevo en el mundo no se condena a ser una ilusión (lo que parece nacer ya estaba allí de hecho) o un milagro (el de una creación *ex nihilo*); es la actualización de lo que ya era, pero únicamente en potencia. Por ejemplo, la distinción de las categorías también permite comprender que un ser pueda cambiar de cualidad al tiempo que permanece siendo esencialmente lo que es.

Los instrumentos metafísicos puestos a punto por Aristóteles le crean, por lo demás, problemas considerables, que ejercerán un constante estímulo sobre todo el pensamiento filosófico ulterior. Si el ser se dice en sentidos irreductiblemente múltiples, es decir, en otras palabras, si el ser no es un género único que engloba a todos los tipos de seres como otras tantas especies, ¿en qué puede convertirse la ambición tradicional de la filosofía de ser una ciencia total del ser en su totalidad? ¿Acaso no es preciso renunciar a esa ambición y replegarse sobre las ciencias regionales, encerradas cada una de ellas en un género particular gobernado por sus propios principios? Aristóteles intentó sin embargo salvaguardar la legitimidad de una «ciencia del ser en tanto que ser» al introducir entre los diversos significados del ser una relación que respete su irreductibilidad, al tiempo que atenúa su dispersión: ésos se remiten en su totalidad al primero de ellos, el significado de *ousia* (esencia o sustancia, o ¿acaso no habría que decir «estancia»?), es en este sentido, por ejemplo, que toda cualidad es cualidad de una *ousia*, y así para lo demás. Por lo tanto la antigua cuestión «¿Qué es el ser?» que Aristóteles describe como un «tema de investigación y de estancamiento desde hace mucho tiempo, y todavía ahora, siempre breve», puede plantearse de un modo nuevo («¿qué es la *ousia*?»), y la remisión de la antigua pregunta a la de los sentidos del ser puede replantearse en una remisión de la pregunta nueva a la de los sentidos de la *ousia* (*Metafísica*, Z, caps. I-II ss.).

Uno de los aspectos más célebres de la respuesta de Aristóteles a esta cuestión es un aspecto negativo: las realidades normalmente designadas por los términos «universales» o «comunes», no cumplen las condiciones necesarias para ser admitidas al rango de *ousia*. Con respecto a esto Aristóteles da la vuelta al platonismo: rechaza el plantear un mundo de formas transcendentes, superior al mundo de los individuos físicos, y más real que él. Para Aristóteles el tipo de sustancia primordial y real hasta el punto más alto es el del individuo físico o, todavía mejor, cuando profundiza su análisis, de la «forma» inherente a un trozo de materia individualizado. Todos los otros niveles del ser, como géneros y especies, son «secundarios» y menos reales. Por el contrario, no abandona la idea de una realidad suprema e inmutable que guíe el Universo. Al tiempo que deseoso de purgar al cosmos del sistema de formas trascendentes y de los números ideales planteado, de forma superflua a sus ojos, por Platón y por sus sucesores Espeusipo y Jenócrates, Aristóteles estaba completamente dispuesto a reconocer la existencia de un principio supremo, al que llama el «Primer Motor inmóvil», en función del papel que desempeña en relación con el mundo físico y que permite demostrar su existencia: pero este principio, considerado en sí mismo, es un Dios-Intelecto cósmico, que «se piensa a sí mismo», que se absorbe totalmente en el pensamiento de su propio espíritu y que no se constituye como motor primero de todo movimiento más que en su condición de polo último de atracción, de fin hacia el que tienden todas las cosas a su manera (comenzando por los cuerpos celestes, cuyas revoluciones eternas son un modo de imitar su inmovilidad); es este impulso ininterrumpido el que mantiene a todas las cosas en el ser. Este intelecto es por lo tanto un sucesor más refinado del *Nous* de Anaxágoras, y probablemente también del Bien de *La*

República; en tanto que tal constituye la base de todas las especulaciones posteriores sobre la naturaleza de la divinidad suprema, hasta la época de Plotino.

El concepto de este primer principio, fuente de movimiento para todo lo demás y fuente de iluminación para los intelectos humanos, que son de la misma naturaleza que él, no tiene sin embargo como consecuencia la de privar al mundo físico de su consistencia ontológica. Mantenido por una tendencia común hacia este principio, el mundo no deja de ser un conjunto complejo y coherente de sustancias individuales y primeras, que trabajan todas ellas para alcanzar su propia perfección en virtud de las capacidades naturales que poseen. De esta forma Aristóteles restableció la inmanencia del ser en el mundo físico, en marcada oposición con las tendencias al transcendentalismo que se observan en Platón y sus sucesores más fieles. El contraste también puede describirse como de oposición entre un modelo matemático y un modelo biológico del universo (Aristóteles fue un entusiasta biólogo). Pero pese a su oposición a su maestro Platón y a sus antiguos condiscípulos de la Academia, Aristóteles no rechaza en absoluto la teología y no tiene nada de materialista.

Las principales escuelas filosóficas de la época helenística (siglos III y II a.C.), el estoicismo y el epicureísmo, mantuvieron el principio de inmanencia del ser en el mundo, aunque se oponían entre sí de forma radical en la cuestión de la teleología. Se puede decir de forma sumaria que los estoicos se inspiraban en Heráclito y su noción de *logos*, principio de tensión vital en el Universo, al tiempo que desarrollaban esta noción de tal modo que la convirtieron en un principio más amplio, el de un destino ineluctable que, un poco como un programa informático a escala cósmica, se realiza a través de la historia. Por el contrario los epicúreos se consideraban como los herederos de la tradición de los atomistas y rechazaban todo principio de finalidad o de gobierno divino en el Universo: al igual que para los atomistas, la realidad estaba constituida para ellos por los átomos y el vacío. No obstante, las dos escuelas estaban de acuerdo en su oposición al concepto platónico de una realidad trascendente e inmaterial. Destaquemos sin embargo que los estoicos atribuyeron una especie de realidad a entidades incorpóreas (como el tiempo o el lugar), lo que los llevó a plantear, por encima del ser, reservado a las realidades corpóreas, un género supremo al que llamaron el «Alguna cosa». Destaquemos además que en su física concebían el *logos* como un «fuego creador», noción que revela un parentesco interesante con el concepto moderno de energía, en su oposición a la materia; por lo demás, para ellos este fuego es periódicamente la única cosa que existe, a saber en los momentos de «conflagración» cósmica en los que todo lo demás se absorbe en él.

El concepto helenístico del ser (que los sucesores de Aristóteles en el Liceo parecen haber aceptado plenamente) carecía por tanto de cualquier clase de compromiso materialista e intramundano. Únicamente en el siglo I a.C., la escuela platónica renunció al escepticismo que había adoptado desde la mitad del siglo III a.C. y volvió al dogmatismo, y el pitagorismo alcanza un nuevo interés; entonces se observa la reintroducción del concepto de un orden de realidad trascendente e inmaterial, y el de una jerarquía del ser. En los diferentes platónicos de los dos primeros siglos de nuestra era, como Plutarco y Numenio (al igual que en Filón de Alejandría, filósofo platónico judío), encontramos sistemas que incluyen un primer principio que es a la vez un intelecto y una mónada, un segundo principio diádico «femenino» que sirve de «madre» a toda la creación, un conjunto de Formas más o menos matematizadas, a veces un *logos* de tipo estoico que desempeña el papel de un principio organizador y finalmente un alma del mundo, que es ella misma un descendiente del principio diádico primordial, y que sirve de relevo para la proyección de las formas sobre la materia, produciendo de este modo el mundo físico. Tal era el sistema de la realidad que dominaba en la época en que el cristianismo comenzó a prestar atención a la filosofía griega y tuvo una profunda influencia sobre los comienzos de la metafísica cristiana.

No obstante, durante los siglos II y III d.C. comienza a mostrarse una contradicción en la noción de primer principio de la realidad, concebido a la vez como un intelecto y como una unidad radical –es decir, en resumen, entre las herencias respectivas de Anaxágoras y de la tradición pitagórica–. Los filósofos griegos tenían a estos dos conceptos en alta estima y no deseaban abandonan ninguno de ellos en su concepción de las características

del primer principio. Sin embargo, bajo el efecto del despiadado análisis dialéctico llevado a cabo por Plotino, el último gran espíritu original de la tradición filosófica griega, el intelecto fue destronado. Se podía considerar que la intelección, e incluso la autointelección, implicaba inevitablemente dos elementos, un sujeto pensante y un objeto pensado; incluso si eran sustancialmente idénticos, no eran menos diferentes en el plano conceptual. Semejante grado de dualidad era para Plotino incompatible con la función del primer principio, que era la de fundar toda unidad en el Universo. De esta forma inauguró el período de la historia del platonismo que se designa bajo el nombre de «neoplatonismo» llevando a cabo una actividad decisiva: para él, el primer principio, «el Uno», está por encima del intelecto y del ser, convirtiéndose estos últimos en características de un principio secundario al que designa con el nombre de Intelecto (y siendo el Alma un tercer principio diferenciado). Según Plotino, Platón ya había distinguido los dos principios superiores en las dos primeras hipótesis de la segunda parte del *Parménides* –diálogo cuya verdadera intencionalidad es todavía hoy objeto de desacuerdos irreductibles.

Podemos terminar con esta propuesta radical de Plotino (anticipada en cierta medida, no obstante, por Espeusipo) nuestro panorama de la noción griega del ser. Desde Tales hasta Plotino (y más allá), esta noción se caracterizó por la búsqueda de un fundamento único y suficiente de todo lo que vemos en torno a nosotros; debido a ello es una de las contribuciones más importantes de Grecia al pensamiento humano. En todas sus ramificaciones y variaciones, esta noción ha desempeñado hasta nuestro días un papel absolutamente fundamental en el metafísica de Occidente, no menos que en su teología. La cuestión que no ha dejado de estar subyacente en nuestra exposición –la de la relación, en la reflexión griega sobre el ser, entre la investigación de lo que es «verdaderamente» y el cuestionamiento de lo que es el ser, para cualquier ser que sea– ya atraviesa el libro compuesto que la tradición nos ha legado bajo el nombre de *Metafísica* de Aristóteles: yuxtaponiéndose de modo complejo y no sin interferencias, dos concepciones de la filosofía, una como ciencia del ser superior y primero, otra como ciencia del ser considerado únicamente «por el sesgo» en donde está el ser. Seguidamente, la oscilación entre estas dos concepciones se verá enmascarada en ocasiones por la identificación del ser en tanto que ser con el ser divino, otras veces, por el contrario, se endurecerá en una oposición escolar entre metafísica general, ciencia del ser «común», y metafísica especial, ciencia del ser «supremo». Lo que se llama la «modernidad» se resume, en buena medida, en una deconstrucción de esta «constitución onto-teo-lógica de la metafísica» (Heidegger), bajo el efecto de una denuncia de las «sugerencias aberrantes de la gramática» (Nietzsche); el ser ya no es más que un «efecto de decir» (Lacan). Regreso con fuerza de la sofística, en resumen: incluso dejando a los griegos, no los dejamos.

John Dillon

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

AUBENQUE, Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote – Essai sur la problématique aristotélicienne,* PUF, París, 1962 (versión española, *El problema del ser en Aristóteles,* Taurus, Madrid, 1981).
— (ed.), *Concepts et catégories dans la pensée antique,* Vrin, París, 1980.
BURKHARDT, Hans y SMITH, Barry (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology,* 2 vols., Philosophia Verlag, Munich, 1991.
GILSON, Etienne, *L'Etre et l'Essence,* Vrin, París.
GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy,* 6 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1962-1981 (versión española, *Historia de la Filosofía Griega,* 6 vols., Gredos, Madrid, 1988-1993).
HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit,* Halle, 1927 (versión española, *El Ser y el Tiempo,* FCE, México, 1951).
— *Parmenides,* Klostermann, Frankfort 1982.
KAHN, Charles, *The Verb «Be» in Ancient Greek,* Reidel, Dordrecht/Boston, 1973.
MACINTYRE, Alasdair, «Being», en Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy,* Macmillan, Nueva York/Londres, 1967, vol. I, pp. 272-277.
OWEN, G. E. L., «Aristote on the Snares of Ontology», en Bambourg, Renford (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle,* Routledge, Londres, 1965, pp. 69-95 (reimpreso en Owen, G. E. L., *Logic, Science and Dialectic – Collected Papers in Greek Philosophy,* Duckworth, Londres, 1986).
OWENS, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics,* Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1951.
REINHARDT, Karl, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* Cohen, Bonn, 1916.
ROBIN, Leon, *La Pensée grecque et les Origines de l'esprit scientifique,* Albin Michel, París, 1948 (versión española, *El Pensamiento Griego y los Orígenes del Espíritu Científico,* Cervantes, Barcelona, 1926).

REMISIONES

Cosmología
Física
Aristóteles
Platón
Academia
Sofística
Lógica
Anaxágoras
Parménides
Plotino
Platonismo

EL CONOCIMIENTO

PRELIMINARES

La aventura intelectual del saber griego, considerado no exclusivamente desde el punto de vista de la extensión del saber adquirido, sino también del de la reflexión sobre la naturaleza del conocimiento –su origen, sus objetos, sus métodos, sus límites– da la impresión de una gran proliferación de ideas, pero también de un gran desorden y de múltiples rivalidades teóricas. Los griegos supieron muchas cosas por haberlas en ocasiones recopilado y muchas veces descubierto. Para muchas disciplinas científicas fundamentales, especialmente para las matemáticas, abrieron lo que Kant denominó «la segura vía de la ciencia». Amaron apasionadamente la investigación y el logro de la verdad, con la bastante embriaguez como para creer en ocasiones, como le sucedió a Aristóteles, que por naturaleza todos los hombres deseaban el saber por sí mismo y sin otro objetivo que su propio disfrute. También creyeron saber muchas cosas –a decir la verdad, más de las que sabían realmente–. En ocasiones se equivocaron cruelmente sin tener siempre excusas válidas. Con frecuencia tuvieron o atribuyeron demasiada confianza a sus fuerzas: a pesar de ciertas intuiciones fulgurantes, sus teorías del cambio físico y de la materia, sus cosmogonías, sus cosmologías, sus doctrinas concernientes a la naturaleza y al origen de la vida animal y de la vida humana no pertenecen más que de una forma muy indirecta a la historia de la verdad científica. Algunos de ellos tomaron por ciencias, e incluso por modelo de cierto tipo de ciencias disciplinas que no dudaríamos en clasificar en la categoría de los seudo-saberes. Se podría creer que supieron crear ciencias auténticas, pero no sin ponerse de acuerdo para determinar (lo que todavía hoy es un problema) bajo qué criterios se reconoce el saber auténtico.

¿Acaso los griegos reflexionaron insuficientemente sobre las condiciones a cumplir para que se pueda decir que alguien sabe algo? Muy al contrario. La suprema originalidad de los filósofos y de los sabios griegos está sin duda en haberse planteado problemas del tipo de los que se clasificarían en la actualidad en la teoría del conocimiento. Los griegos supieron plantear cuestiones que se podrían calificar como reflexivas («¿Qué es precisamente saber?»), críticas («¿Podemos saber algo verdaderamente? Y, en caso positivo, ¿Qué clase de cosas?»), metodológicas («¿Qué medios están a nuestra disposición para resolver una cuestión?»), transcendentales («¿Cómo deben estar constituidos el mundo y nosotros mismos, para que podamos saber algo sobre él?»).

Pero también aquí el cuadro de respuestas, e incluso el de las cuestiones ofrece contrastes marcados. El impulso conquistador del saber griego se levanta sobre el fondo inicial de una especie de tristeza epistemológica: con respecto al saber divino, las facultades humanas están severamente limitadas, por no decir que son nulas. Al querer transgredir esos límites para descubrir el envoltorio invisible en los repliegues del espacio y del tiempo, se corre el riesgo de suscitar la cólera de los dioses, celosos de sus privilegios específicos y dispuestos a castigar la *hybris*, la orgullosa desmesura. Sócrates, el filósofo más célebre de Grecia, acaso no debe lo esencial de su celebridad a la historia de aquel oráculo que lo señaló como el más sabio de los hombres, superioridad que él mismo interpreta como queriendo decir que era el único que no creía saber lo que no sabía. Pero jun-

to a este pesimismo, que por lo demás no desaparecerá nunca, se encuentran muchas expresiones de un verdadero entusiasmo epistemológico, que nace y se refuerza en la consciencia que la razón adquiere de sus poderes y de la confianza que extrae de sus éxitos y tal vez también, de manera más fundamental, de la idea tácita y casi universalmente admitida de que el hombre no es en el mundo (por citar a Spinoza) como un imperio en un imperio, como un islote encerrado en representaciones que actúan como una pantalla entre él y lo real; por el contrario, está en el mundo como en su casa, forma parte integrante de ese mundo, es de la misma materia que él, hasta el punto de que el problema inmediato no está en saber cómo se puede alcanzar la verdad en sus palabras y en su pensamiento, sino más bien cómo puede faltarle esa verdad. La cuestión de la posibilidad del error ocupará a los grandes espíritus, al menos hasta Platón, que consagrará muchos análisis laboriosos antes de acabar por resolverla en *El Sofista*.

Este contraste entre pesimismo y optimismo epistemológico se puede ver como la matriz inicial de un gran debate, el planteado entre el escepticismo y el dogmatismo, que atraviesa a la filosofía griega, como tal vez y siguiéndola, a toda la filosofía, si es cierto que en cierto sentido el escepticismo, que es originariamente espíritu de investigación y de examen crítico, se confunde con la propia filosofía, y que el dogmatismo, en su concepción antigua, que no se confunde con el recurso al argumento de autoridad sino que significa por el contrario que tras haber reflexionado, trabajado e investigado se ha conseguido establecer una doctrina bien argumentada y enseñable de modo racional.

Para dominar la masa de los textos y de los documentos griegos referentes a la reflexión sobre el conocimiento, sería tentador distinguir entre pensadores e incluso entre épocas, según un sesgo que se reproduciría en el dogmatismo y el escepticismo. Ciertos filósofos fueron sensibles sobre todo a los logros del conocimiento, con sus formas diferenciadas; poco vulnerables a los ataques y a las sospechas del escepticismo, se interesaban principalmente por la naturaleza del saber. Sus preguntas son: ¿Qué es conocer? ¿Existen diferentes tipos de saber y, en caso afirmativo, cuáles son y cuáles son sus diferencias? ¿De qué otros estados intelectuales se diferencia el saber, y cómo se distingue de ellos? ¿Cuáles son los mecanismos en juego en la adquisición y la posesión del saber? ¿Cuáles son las estructuras del pensamiento científico? Otros filósofos, atraídos por el escepticismo y fuertemente motivados por el desafío que lanza, se preguntaron más bien si el hombre es capaz de adquirir un saber; en caso de respuesta negativa, qué argumentos permiten u obligan a dudarlo o a negarlo, cuál es la naturaleza de los obstáculos que se oponen a ello; si la respuesta es positiva, de qué medios se dispone para acceder al saber y para tener uno mismo la garantía de haber accedido a él. Pero estos dos tipos de problemas no son completamente independientes. Si es cierto que no se puede definir el saber de una forma totalmente arbitraria (un enunciado como «sabe que Sócrates es un caballo, pero Sócrates no es un caballo», por ejemplo, sería en cualquier caso inadmisible), no obstante se puede establecer una noción más o menos restrictiva o generosa –esta flexibilidad se vé por lo demás favorecida por la riqueza y variedad del vocabulario griego relativo al conocimiento–. Lo que se dice de la naturaleza del saber está evidentemente vinculado a lo que se dice de su posibilidad y de sus límites. Cuanto más alta se sitúa la barra del saber, resulta más difícil de saltar; se puede incluso situarla lo bastante alto como para que sea imposible de saltar, o como para que parezca que se hace imposible saltarla; y muchas veces basta el espesor de un cabello para que una ambición muy alta se incline hacia un pesimismo total. Sin embargo se puede evitar esta inversión del pro al contra, sea mostrando que en ciertos casos al menos la barra del saber se puede saltar, sea recusando la descripción del saber que crea tales obstáculos a su salto y sustituyéndola por otra.

Si los grandes interrogantes de la teoría del conocimiento se relacionan de este modo entre sí, esta misma teoría no es autónoma en el pensamiento griego. Solo fue poco a poco que se produjeron los libros consagrados exclusivamente a la justificación epistemológica de las doctrinas positivas de su autor (quizás las *Confirmaciones* perdidas de Demócrito era el primer libro de esta clase), al análisis de la naturaleza del saber (el *Teeteto* de Platón que por lo demás no llegó a una «solución» explícita del problema) o a la de las estructuras del conocimiento científico

(las *Segundas Analíticas* de Aristóteles); en la época helenística veremos finalmente instalarse en primer planto, en el orden general de un sistema, los libros y la teorías expresamente consagrados al «criterio de la verdad», como el *Canon* de Epicuro y la doctrina estoica de la impresión *(phantasia)*. Uno de los factores que actuaron en contra de la autonomía de la teoría del conocimiento es seguramente la idea de que debe existir una correspondencia entre las características de un conocimiento digno de este nombre y las propiedades exigibles del objeto real o posible de este conocimiento: determinada descripción del conocimiento determina un reparto entre los tipos de entidades susceptibles o no de ser conocidas. Como se admite por principio que no se puede saber más que lo que es verdad, y que quien conoce la verdad, como dice Platón, «toca al ser», se instauran intercambios constantes entre la teoría del conocimiento y lo que se puede llamar, con una palabra que no aparece con anterioridad al siglo XVII, la ontología. Las zonas del ser se recortan en función de inclinaciones epistemológicas (sensible-inteligible); por el contrario, ciertos cortes ontológicos conllevan importantes implicaciones epistemológicas (ser-devenir, necesario-contingente, supralunar-sublunar).

Así pues la teoría del conocimiento está en relaciones constantes de acción y de reacción con la teoría del ser, como objeto conocido o cognoscible; también lo está con la teoría del alma, como sujeto cognoscente o susceptible de conocer. Si el conocimiento instaura una relación entre el alma y el ser, atestigua en primer lugar y en general, la afinidad o el parentesco que los une y que hace posible la institución de esta relación y además, de una forma más particular, de la semejanza que debe existir entre los elementos y las estructuras de una y otro. Desde muy pronto sale a la luz una idea que pese a algunas excepciones interesantes se admitirá de forma general bajo diversas formas: «lo semejante conoce a lo semejante», lo que quiere decir, no solamente que el parecido entre los elementos del ser y los elementos del alma sea la causa objetiva de la posibilidad del conocimiento, sino también, por el contrario, que esta misma posibilidad es para nosotros el signo de ese parecido. Dicho de otra forma, la teoría del conocimiento es un instrumento privilegiado del conocimiento de sí, tarea cuya importancia ha subrayado sin descanso el pensamiento griego, pero también su dificultad, pues no se considera que este conocimiento de sí y por sí pueda tener la transparencia inmediata de un *cogito*: para conocerse es necesario conocerse conociendo algo y reflexionar sobre las condiciones de esta experiencia cognitiva. El conjunto de las relaciones que acaban de bosquejarse entre los planos del ser, del conocimiento y del alma podría ilustrarse por el método que establece Aristóteles en su tratado *Acerca del alma*: el estudio debe realizarse en primer lugar sobre los objetos, actividades y operaciones cognitivas del alma (por ejemplo, lo sentido, lo pensado); de estos objetos, el alma pasará a ocuparse de las actividades y de las operaciones por sí mismas (el acto de sentir, el acto de pensar); por último, remontando del acto a la potencia, el alma está en disposición de definir la esencia de la facultad de sentir, de la facultad de pensar.

No se buscará aquí presentar un cuadro histórico y sistemático de las diversas concepciones del conocimiento que presentaron y sostuvieron los filósofos y las escuelas filosóficas de Grecia: la materia es demasiado rica y demasiado compleja como para poder ser dominada en un panorama breve. Se propondrá más bien una serie de bosquejos gnoseológicos, bajo la forma de variaciones comparativas destinadas a poner en relación cierto número de nociones pertenecientes al dominio del saber y a los dominios relacionados con él. Sin dedicarse a establecer las diferencias, evidentemente reales, que separan las teorías, quisiéramos subrayar algunas constantes fundamentales que manifiestan, de un extremo al otro del inmenso arco histórico que llamamos Antigüedad griega, una continuidad con frecuencia sorprendente.

Saber y ver

Es necesario partir de la idea común según la cual, en el origen, los griegos identificaron, o casi, el saber con la percepción sensible y, particularmente, con la percepción visual. Su vocabulario cognitivo presenta huellas incontestables de esta situación: uno de los verbos más comunes para decir «sé», por ejemplo, es *oida*, que se relaciona con la misma raíz indoeuropea que el latín *videre*, «ver». Destaquemos sin embargo que *oida* es gra-

máticalmente un perfecto que no significa «veo» sino precisamente «estoy actualmente en la situación de alguien que ha visto». Lo que sé no es por lo tanto lo que veo ahora, sino lo que he visto, aquello en lo que he estado presente de forma perceptiva, aquello de lo que me acuerdo tras haber dejado de ver, aquello que puedo imaginar cuando ya no lo veo, lo que puedo reconocer si ocurre que lo vuelva a ver, lo que puedo contar o describir porque he sido «testigo ocular».

Por contraste con el saber fundado sobre una experiencia perceptiva personal y directa, pero que le excede en el tiempo y que ancla en su pasividad la posibilidad de diferentes representaciones activas, ¿cuál es el estatuto de la información que posee quien no ha visto, pero al que relato o describo lo que yo he visto? Si el saber por experiencia directa se identifica con el saber a secas, lo que denominaríamos un «conocimiento de oídas» debe pasar simplemente por un no-saber. Esto es así en un célebre pasaje de Homero, en el que el poeta solicita la ayuda de las Musas para poder enumerar a los jefes del ejército griego: «Pues vosotras sois diosas, estáis presentes y sabéis todas las cosas; nosotros nos limitamos a extender el rumor de la gloria *(pheme),* y no sabemos nada» (*Ilíada*, II, 484-487). Al mismo tiempo que opone la amplitud del saber divino y la nulidad del saber humano, este texto manifiesta qué es lo que fundamenta tanto a uno como a otro: el saber concedido a las diosas se rehusa a los hombres, descansa en la presencia de las unas y en la ausencia de los otros ante lo que se trata de saber, y sobre la experiencia directa que esta presencia y esta ausencia hacen posible para las unas, e imposible para los otros.

Semejante concepción implica una doble y severa limitación del saber accesible. Lo que los sujetos cognoscentes están en medida de conocer está determinado por sus posibilidades de visión: la visión humana que no se ejerce más que en los estrechos límites de lugar y de tiempo; que está inevitablemente vinculada con un punto de vista que excluye los otros. Además el dominio de los objetos cognoscibles se limita al de los objetos visibles. Es por ello que la posterioridad filosófica de esta concepción se debe buscar sobre todo en las doctrinas sensualistas o empiristas. El propio Platón, no obstante, en un pasaje paradójico y discutido del *Teeteto*, declara que cuando se trata de un hecho pasado, por ejemplo de un crimen, únicamente un testigo ocular puede saber lo que ha pasado y que si el juez, persuadido por el discurso de los oradores, llega pese a todo a una sentencia correcta, lo será «sin la ciencia».

La influencia de este modelo visual sobre la teorías antiguas del conocimiento se ha sobrestimado en ocasiones; pero esta no es una razón para subestimarlo. El modelo llevaba en sí mismo por lo demás diferentes posibilidades de ampliación. Si se parte de la idea de que conozco aquello con lo que estoy en la misma relación que con las personas que conozco por haberlas encontrado, y que soy capaz de identificar y de reconocer (lo que se ha llamado el «conocimiento por proximidad»), no es imposible concebir sobre este modelo el conocimiento de ciertos objetos que no son actualmente visibles para los milesios, en el espacio y el tiempo que ocupo y desde el punto de vista que es el mío. Algunos hombres excepcionales pueden tener el privilegio de «ver» lo que, pese a que es visible directamente, escapa a la visión ordinaria, lo que se oculta en las regiones subterráneas o celestes, en las tinieblas del pasado o en la oscuridad del futuro: el adivino es un «vidente», la pitonisa una «vidente». El modelo visual incluso pude trasponerse a objetos que, por su naturaleza, no son visibles, por ejemplo entidades abstractas y puramente inteligibles: es tentador representarse la facultad intelectual que las capta como una especie de «ojo del alma» que ejerce sobre ellos su «visión» específica. Esta metáfora visual está especialmente presente en términos griegos ilustres, como *theoria, theorein,* que se refieren en primer lugar a la vista y a los espectáculos, seguidamente, de forma metafórica, a la especulación y a la contemplación intelectual. En una imagen célebre, atribuida a Pitágoras, el que va a los Juegos Olímpicos no para comerciar, ni para competir, sino únicamente como espectador, es comparado con el filósofo, espectador del mundo; y es él quien disfruta de la mejor clase de vida. En los libros centrales de *La República*, ilustres e influyentes por demás, Platón hace descansar su teoría del conocimiento, en su forma más clásica, en una analogía detallada entre la visión y el conocimiento, sus condiciones y sus objetos respectivos. La analogía sin duda no se debe comprender más que como una identidad de relaciones: lo que la visión

es a las cosas visibles, por ejemplo, la intelección lo es a la luz que aclara lo visible; pero se pasa con facilidad de esta idea a la de un parecido (de una analogía en sentido amplio) entre los términos de estas relaciones, por ejemplo entre el conocimiento intelectual y la visión. Esta extensión no es sin embargo necesaria: Aristóteles, en su tratado *Acerca del alma*, no se oculta para elaborar su teoría del pensamiento sobre la base de una identidad de relaciones entre pensamiento y sensación, por una parte, y objeto pensado y objeto sentido por otra; pero no intenta en absoluto asimilar pensamiento y sensación, tesis que atribuye a la mayor parte de sus antecesores y que por su parte rechaza.

Saber y tocar

En algunas ocasiones el modelo visual del conocimiento aparece en competencia, en su propio terreno, con un modelo táctil. La visión se ejerce a distancia, lo que le proporciona su fuerza (su alcance no se limita al entorno inmediato), pero también su debilidad (a demasiada distancia pierde su precisión, y en el intervalo pueden aparecer factores de niebla). El tacto tiene un radio de acción menor; pero compensa esta inferioridad por la infalibilidad inmediata del contacto que supone entre el cuerpo sintiente y el cuerpo sentido; en el tacto el mundo golpea directamente a nuestra puerta. El modelo táctil será por tanto y por excelencia el de los materialistas, a los que Platón describe como «no recociendo el ser más que a lo que ofrece resistencia y contacto» *(El Sofista)*. La teoría democritea de los simulacros asimila la vista, que parece ser un sentido a distancia, a una especie particular de contacto, puesto que resulta de la acción de sutiles envoltorios, emitidos por el cuerpo sentido y que viajan en el intervalo hasta tocar al cuerpo sintiente.

El tacto, en el que Lucrecio canta «el sentido del cuerpo», incluso pudo proporcionar a filósofos no materialistas un modelo cognitivo que hizo abstracción de la corporeidad de las entidades en contacto en beneficio de la inmediatez del contacto mismo. Son imágenes táctiles que vienen a la pluma de Aristóteles cuando define el tipo de conocimiento que conviene a las entidades «simples». Puesto que por definición son «incompuestas», no puede ser cuestión de captar una parte y de dejar de lado otra: según una lógica binaria, la intelección de los simples se hace perfectamente o no se hace en absoluto. El tacto proporciona, así pues, el modelo para un conocimiento que debe su lugar singular a que no tiene por alternativa más que la ignorancia, y no el error.

Saber y conocer

Abramos aquí un debate, que el modelo visual, así como el modelo táctil, permiten introducir. El idioma francés, envidiado en este punto por otros, distingue sintácticamente «saber» y «conocer». Se dice «conocer a alguien», o «alguna cosa»; no se dice «conocer que» alguna cosa es esto o lo otro. No se dice «saber alguno» ni, salvo excepciones, «saber algo»; se dice «saber que» algo es esto o lo otro. Las expresiones corrientes distinguen así un conocimiento de tipo objetual y un saber de tipo proposicional. Los verbos cognitivos en griego no están especializados de este modo: la mayor parte admiten una construcción objetual y una construcción proposicional. Ciertas posibilidades sintácticas comunes en griego difuminan todavía más la distinción: el participio puede reemplazar a la construcción proposicional (en vez de decir: «Sé que dices la verdad», se dirá, por ejemplo, de forma literal: «conozco a ti diciendo la verdad»); y el sujeto de la proposición completiva puede aparecer por anticipación como objeto del verbo principal (en vez de decir: «Sé que Sócrates está muerto», se dirá, por ejemplo, de forma literal: «conozco a Sócrates que está muerto»).

Esta ausencia de estanqueidad entre el conocimiento de una cosa y la de un estado de las cosas sin duda favoreció la idea de que saber que una cosa es esto o lo otro, es conocer está cosa misma, lo bastante y de la manera necesaria para saber que es esto o lo otro. Dicho de otra forma, es encontrar en la propia naturaleza de la cosa, objeto último del conocimiento objetual, las razones por las cuales es esto o lo otro. De ahí derivan las restricciones importantes sobre la legitimidad del empleo del verbo «saber» en contextos proposicionales: si tal cosa es esto o lo otro, pero sin que ello sea en virtud de su naturaleza (por ejemplo si no lo es más que accidentalmente, por encuentro fortuito, o también relativamente, en cierta relación, mientras que bajo otra relación no lo es), se

rehusará a decir que se sabe (o que se sabe verdaderamente) que es. Hablando estrictamente no se puede saber que Sócrates está sentado, puesto que se levantará sin dejar de ser Sócrates, ni que es bajo, puesto que lo es en comparación con un hombre más alto, pero no en comparación con otro más pequeño.

SABER Y OÍR

El modelo visual lleva a rehusar el estatuto de saber a una información que se habría recibido de un testigo ocular, sin haber sido uno mismo el testigo del hecho. Semejante rigor no carece de ejemplos; pero sería falso creer que es una herencia de la «concepción homérica» del saber. Se ha destacado con mucha razón que los héroes de Homero están perfectamente dispuestos a decir que saben cosas de las que no son testigos directos, pero de las que están informados por una cadena ininterrumpida de testimonios orales y públicos, cuya validez se puede controlar señalando que ningún contra testimonio, sea solicitado o no, venga a plantear su falsedad. Esto ocurre, por ejemplo, en materia de genealogía (*Ilíada*, XX, 203 ss.).

Este ejemplo permite matizar la inferioridad del principio del conocimiento por el oído: todo depende de la calidad de aquellos cuyas palabras escuchamos y del método disponible para evaluar su veracidad. En el rango más bajo se sitúa el rumor, vago e incontrolable; en el más alto, la transmisión de una información por uno o varios testigos de los que tenemos buenas razones para pensar que vieron personalmente la cosa y que no tienen motivos para contarla de otro modo de como ha ocurrido, y que en general son lo bastante observadores como para ser dignos de ser creídos. El modelo de conocimiento por el oído supone por lo tanto, en los historiadores muy especialmente, pero también en los oradores, una reflexión sobre los instrumentos disponibles para una crítica del testimonio. Esta reflexión se prolonga en los filósofos, que utilizan con frecuencia la imagen del mensajero para ilustrar diversas situaciones epistemológicas: todavía hablamos corrientemente, siguiéndoles a ellos, del «testimonio de los sentidos». Pero este modelo puede comprenderse tanto en un sentido dogmático como en un sentido escéptico. ¿Cómo asegurarse, si se concibe a los sentidos como testigos, de que el mensajero trasmita exactamente su mensaje, puesto que ocurre, mediante la experiencia de las «ilusiones de los sentidos», que este no es siempre el caso? En ocasiones los filósofos griegos persiguieron, con gran ambición, el ideal o el sueño de un mensaje sensorial que contendría en sí mismo la garantía de su propia autenticidad, bajo la forma de una especie de marca de fábrica inconfundible e infalsificable; en algunas ocasiones también se contentaron con un método de verificación, por evaluación del grado de verosimilitud de la impresión sensible, por contraste con otros testimonios sensoriales, por optimización de las condiciones de la experiencia.

SABER E INFERIR

La transmisión oral del saber perceptivo no es la única vía que permite comprender su alcance. La sensación, en el hombre, se sedimenta en la memoria, que da origen a la experiencia (en el sentido en que se habla de un «hombre de experiencia», que ha visto mucho y recordado mucho); cuando la experiencia se reflexiona, se formula de modo universal, aprehende las causas de sus éxitos, sirve de base al saber práctico *(techne)* y a la ciencia teórica *(episteme)*. Este proceso natural, reconocido desde antes de Platón, y descrito varias veces por Aristóteles, así como por los filósofos de la época helenística, se encuentra retomado de forma metódica en la perspectiva inferencial de la inducción *(epagoge)*, cuyo descubrimiento Aristóteles atribuye a Sócrates y que consiste en pasar de una multiplicidad de casos particulares que presentan cierta similitud a una ley general que los resume y los engloba (no sin riesgo de error, en el caso en que la revisión de los casos particulares no sea completo).

Otra posibilidad de extensión del saber perceptivo consiste en reflexionar sobre lo que se ve y utilizarlo como un signo o un indicio a partir del cual se podrá obtener un saber, indirecto pero real, de aquello que no es posible ver directamente. También aquí la epopeya homérica proporciona prototipos: los habitantes de Ítaca ven a Ulises, que regresa a su patria con el aspecto de un anciano mendicante, pero (con la excepción del viejo perro) no lo identifican; saber no es ver, puesto que se puede ver sin saber qué es lo que se ve. Para llegar a saber que el mendi-

go no es otro que Ulises, sus allegados lo infieren apoyándose en signos *(semata)*: la cicatriz cuya existencia conocía la nodriza Euriclea, la posesión de secretos que Ulises es el único que comparte con Penélope que le interroga. No está excluido lógicamente que un mendigo lleve la misma cicatriz que Ulises, que un viajero haya aprendido de él cosas que se pensaba que era el único en saber; pero afinando el método del registro de signos y de su interpretación, se puede reducir prácticamente a nada la probabilidad de una coincidencia o de una superchería. El mendigo es Ulises: tal es, en resumen, la mejor explicación que se pueda inferir a partir de los hechos recogidos.

La reflexión filosófica sobre las condiciones y los poderes de la inferencia semiótica es un capítulo importante de la epistemología antigua, que sería enojoso olvidar poniendo el acento de forma exclusiva en las reflexiones extraídas del modelo deductivo de las matemáticas. Pues ocurre, por lo demás, que ocupa un lugar considerable en los debates de las escuelas helenísticas. Este interés se comprende con facilidad si se piensa en el número, en la calidad, en el prestigio intelectual y social de las disciplinas en las que la adquisición real o supuesta de los conocimientos descansa en la observación de hechos considerados como signos y en la inferencia a partir de ellos, de hechos inobservables de los que son los signos. La ciencia de la naturaleza, en todas sus dimensiones, es un ejemplo importante: desde muy pronto quedó establecida la lista de preguntas que la iban a conformar durante siglos que no sufrió grandes cambios, la agenda de toda doctrina filosófica que se respetase comprendía esencialmente cuestiones a las que se podía esperar contestar gracias al método resumido por la consigna de Anaxágoras, altamente apreciada por Demócrito: «Las apariencias son una visión de lo que es imperceptible» *(opsis ton adelon ta phenomena)*. La reflexión racional sobre las apariencias aumenta el alcance de la visión (de forma muy distinta que por los poderes excepcionales del «vidente»), hasta llegar a constituir una casi visión de lo que se oculta a la vista. El uso de los signos, además de a los filósofos de la naturaleza, ocupa de forma natural a muchos historiadores, que reconstruyen un pasado enterrado a partir de indicios presentes; los oradores, que hacen lo mismo en los tribunales, a la búsqueda de un pasado más próximo, pero que se sirven de ellos también en las asambleas políticas para predecir lo que va a pasar sobre la base de la situación presente, o de lo que pasaría si se adoptase tal o cual medida; los adivinos, cuyo pretendido oficio es tomado muy en serio, entre otros, por los estoicos; finalmente los médicos, que coleccionan y definen los síntomas de las diversas enfermedades en relación con las condiciones externas de su aparición y que pueden establecer el pronóstico con una seguridad que les hace aparecer a veces como adivinos.

No obstante, lo mismo que existen testigos y testigos, también hay signos y signos: no se atribuye el mismo valor a todos los tipos de inferencia semiótica y el vocabulario establece la distinción cuando es necesario entre el simple indicio *(semeion)* y el signo probatorio *(tekmerion)*. La calificación de un hecho como signo de otro hecho, la unicidad y la determinación de este otro hecho, la necesidad del vínculo que permite pasar de uno a otro, todo esto puede ser objeto de discusión. Es por ello que la teoría del conocimiento por signos adopta un giro muy diferente en los racionalistas y en los empiristas; muchos debates helenísticos presentan huellas de esta situación. Una distinción de origen mal determinada separa los signos llamados «conmemorativos», que, a partir de un hecho observable, permiten concluir la presencia de otro hecho también observable en principio pero temporalmente oculto y que se ha observado con frecuencia en concomitancia con el primero (en este sentido el humo es signo conmemorativo del fuego), y los signos llamados «indicativos» de los que se afirma que permiten, a partir de un hecho observable, concluir la presencia de otro hecho, esta vez inobservable por naturaleza, pero del que se piensa que es de tal condición que el primero no podría producirse sin el segundo: así la transpiración es el signo indicativo de la presencia de poros invisibles en la piel. Está claro que un racionalista debe pensar que existen signos indicativos para poder dogmatizar sobre la naturaleza íntima de las cosas y sobre las causas ocultas de los fenómenos; en cierto sentido ser racionalista es esto precisamente, puesto que únicamente el razonamiento puede asegurar, a diferencia de la experiencia y de la memoria, que sin la causa oculta el efecto visible no podría

tener lugar. El empírico, por el contrario, rechazará esta posibilidad y se contentará con destacar, en un reflejo casi pavloviano, que si el fuego y el humo se manifiestan conjuntamente con frecuencia, el espectáculo de una humareda aislada incita a pensar que hay fuego en alguna parte y que se podría constatar cambiando las condiciones de observación.

Las principales fuentes de conocimiento que hemos evocado hasta ahora, la visión y sus dos extensiones, la transmisión oral del testimonio y la inferencia semiótica, corresponden a las tres palabras clave del método de los médicos empiristas: la *autopsia* o visión directa y personal, la *historia* o compilación de testimonios de los expertos pasados o presentes, la *metabasis* o transferencia inferencial, que pasa del un conocimiento adquirido por uno de los medios precedentes a otro, provisionalmente fuera de alcance.

SABER Y COMPRENDER

Hemos explorado algunas de las extensiones del modelo visual del conocimiento; volvamos ahora al propio modelo para establecer los límites que no podía traspasar. Se puede ver, escuchar, tocar muchas cosas, acumular impresiones e informaciones, explorar el mundo por todos lados, llegar a ser muy «sabio», en un sentido débil de la palabra: no será posible ser «sabio» en un sentido específico si no se comprende lo que se ha visto y escuchado. No sólo la experiencia sensible en general no proporciona, o no basta para proporcionar, un saber auténtico, sino que tampoco las experiencias sensibles particulares bastan para pretender el título de saber si no son, de una u otra forma, retomadas por una intervención intelectual. Es necesaria esa intervención, aunque sea mínima, para ponerlas en forma discursiva, para decir a otros lo que se ve y para decírselo a sí mismo, colocando esa experiencia bajo un concepto en una estructura proposicional («esto es blanco»); pero la intervención intelectual también es necesaria para las elaboraciones más complejas, imprescindibles para la interpretación de una experiencia particular («esto es nieve») o de una experiencia general («la nieve es blanca»). No es sorprendente, por tanto, que uno de los primeros autores en el que podemos encontrar la idea de que ver no es todavía saber y que acumular informaciones (la *polymathie*) no es todavía tener inteligencia (el *noos*), sea Heráclito, el filósofo del *logos* intraducible, pues es a la vez discurso y razón. Los ojos y las orejas, dice por ejemplo, son malos testimonios para quienes tienen almas bárbaras; siendo bárbaro el que no conoce el griego, comprendamos que la experiencia sensible no aporta ningún conocimiento al que no es capaz de interpretar el mensaje que vehicula, pues desconoce el idioma en el que se emite este mensaje. La metáfora subyacente tendrá una existencia dura: el mundo es un libro legible solamente para quienes conocen las reglas de lectura. Conocer es comprender, es decir, reunir (la palabra griega para «comprender», *syntenai*, posee un prefijo de sentido igual que el del latín *comprehendere*), organizar la experiencia según estructuras que son las de la realidad, ceder la palabra a la razón que gobierna las cosas. Conocer una cosa sola, no es conocer en realidad, no existe otro conocimiento que el total, ni conocimiento que no sea de todo.

La increíble audacia de los pensadores griegos más antiguos, que se lanzaron sin otras armas que su razón desnuda, al asalto del conocimiento de todo, de los principios que lo fundamentan y de todas las consecuencias que emanan de él, procede tal vez de que su concepción del saber no les dejaba otra opción: era eso o no conocer nada. Será necesario esperar a Aristóteles para ver resquebrajarse el principio de una ciencia total y proponer la idea de que una ciencia es un conjunto estructurado de enunciados relativos a entidades que pertenecen a un género definido, y a este género únicamente (los números, las figuras, los seres naturales); pero tampoco renunciará a salvar la idea de ciencia universal, conservándola a través de elementos por lo demás diversos, así cuando propone tanto la idea de una «ciencia del ser en tanto que ser», el estudio de las propiedades propias de todo ser por el mero hecho de que es un ser (y no el tipo de ser particular que es), como la idea, sin duda diferente, de una ciencia «primera» que tiene por objeto los principios de todas las cosas y que por tanto sería «universal» en su condición de primera.

SABER Y CREER

Estos programas extraordinariamente ambiciosos tienen sin duda como fundamento

último una idea de que, desde muy pronto, antes incluso que Heráclito, se hace un camino en el pensamiento griego y que tal vez es la idea capital de toda la epistemología antigua. Esta idea es que la opinión (o la creencia, pues ambas palabras pueden traducir *doxa*) no es la ciencia: creer no es saber, incluso si lo que se cree es cierto. En un famoso fragmento, Jenófanes bosqueja un argumento temible: en ciertos dominios al menos, especialmente en el de la teología, «ningún hombre ha visto la verdad exacta, y ninguno la conocerá: pues incluso si llega por casualidad a decir de la mejor forma cómo acontecen las cosas, él no [lo] sabría sin embargo; sino que es una opinión *[dokos]* que se elabora por todas partes».

Este argumento se ha interpretado con frecuencia en un sentido radicalmente escéptico: se puede caer por casualidad sobre una opinión verdadera, pero no tenemos ningún medio para reconocerla como tal, lo mismo que no tendríamos ningún medio para estar seguros de haber puesto la mano sobre un vaso de oro en una habitación a oscuras en donde se habrían colocado vasos de los que solo uno era de oro. Jenófanes habría prefigurado así una paradoja célebre, respuesta por Platón en el *Menón* que durante mucho tiempo ha desempeñado un papel estimulante en la reflexión epistemológica: ¿Cómo investigar sobre una cosa de la que no sabemos en absoluto lo que es? ¿Cómo identificar aquello que nos proponemos investigar entre todo lo que no sabemos? Y, suponiendo que caigamos sobre ello por casualidad, ¿cómo saber que es eso lo que buscamos, puesto que no lo conocemos? Si no queremos contentarnos con creerlo, sin ninguna buena razón para creerlo, lo más sabio es, parece, renunciar a toda investigación. Esta paradoja es el reverso de la idea según la cual no se conoce nada sino se conoce todo: prohibe la adquisición de un conocimiento nuevo, bloquea el movimiento que, para el sentido común, parece poder llevar, en un punto particular, de la ignorancia al saber (en este sentido representa la aplicación, en el campo epistemológico, del difícil problema que siempre ha planteado al pensamiento griego la inteligencia del movimiento, del devenir, de la aparición de algo nuevo). Platón, para responder a esa paradoja, intenta precisamente salvaguardar la idea de un conocimiento total, avanzando su teoría de la reminiscencia: el alma, inmortal y varias veces renacida, ha visto todas las cosas, ya había aprendido todas las cosas; sus ignorancias no son más que olvidos; recuperará su ciencia latente a poco que un «partero» dialéctico la ayude a acordarse planteándole las preguntas apropiadas. Conocer es reconocer: reconocer lo que ya se sabía y que se había olvidado. No existe saber *a posteriori* más que en apariencia y saber en realidad más que *a priori*.

Volvamos al argumento de Jenófanes. No actúa necesariamente a favor de un escepticismo radical: sin duda es posible adquirir una opinión objetivamente verdadera cogiendo al azar en la cesta de opiniones; pero no es imposible que se pueda ayudar a esa «casualidad» reflexionando sobre su experiencia, «buscando durante mucho tiempo», como dice Jenófanes, y utilizando la razón para llegar a opiniones no arbitrarias y no necesariamente ilusorias, sino al menos verosímiles; Jenófanes parece convencido de ello cuando presenta, por su cuenta, una teología muy novedosa y una cosmología prudente. Sin embargo sigue presente una distancia infranqueable entre la opinión, incluso verdadera, y la ciencia: se puede decir que puede ser objetivamente la verdad sin estar seguro de que lo que se dice es verdad. ¿Qué falta pues a la opinión verdadera para ser un saber? A esta cuestión Jenófanes no da una respuesta precisa; tal vez dice, de modo puramente negativo, que el hombre que tiene una opinión verdadera no tiene la ciencia de aquello sobre lo que tiene una opinión verdadera; en este caso establecerá una diferencia sin intentar decir en qué consiste esta diferencia. Los esfuerzos hechos desde Jenófanes para responder a esta cuestión tal vez contribuyeron a bautizar la dificultad más que a resolverla: así cuando se dice, de forma clásica, que el conocimiento es una opinión verdadera justificada, sería necesario poder decir bajo qué condiciones está justificada un opinión verdadera. En el *Teeteto*, grandiosa tentativa para responder a la cuestión: «¿Qué es la ciencia *(episteme)*?», Platón responde sucesivamente la asimilación de la ciencia a la sensación, después a la opinión verdadera; sugiere seguidamente identificarla con «la opinión verdadera acompañada de razón *(logos)*»; pero con una honestidad digna de elogio lleva el diálogo al fracaso, al menos en una primera apariencia. Pese a va-

rios ensayos, los interlocutores no son capaces de dar un contenido satisfactorio a la noción de *logos*.

SABER Y DEMOSTRAR

Se puede creer que se justifica una opinión del mismo modo que se verifica una hipótesis: al probarla, al someterla al efecto de sus consecuencias. Pero entonces se corre el riesgo de cometer una falta clásica, detectada como tal por los griegos y sin embargo siempre amenazadora, la denominada de «la aserción del consecuente» (si *p*, entonces *q*; pues bien *q*; entonces *p*). Por ejemplo: si hay poros invisibles en la piel, entonces el sudor puede aparecer en su superficie; pues bien, aparece el sudor, luego existen los poros. Pero nada dice que otra explicación no fuese buena; el vaho sobre la garrafa no atestigua que el vaso sea poroso. Tal vez se reforzará la verosimilitud de la hipótesis de los poros multiplicando las consecuencias que se deben examinar y constatando que todas confirman la hipótesis y que ninguna la niega; pero no basta con refutar las hipótesis concurrentes tal vez carentes de imaginación para establecer aquella que creemos que es la única que se puede plantear. La multiplicación de exámenes no proporcionará nunca el único tipo de premisa que convendría, a saber, que el sudor puede aparecer no simplemente «si», sino más bien «solamente si» hay poros.

Para esquivar el obstáculo es necesario invertir la perspectiva. Para justificar una opinión es necesario orientar la búsqueda no hacia sus consecuencias sino hacia los principios de los que ella misma es la consecuencia. Se intentará poner en acción el *modus ponens* (o modo planteante), perfectamente válido: si *p*, entonces *q*; pues bien *q*; entonces *p*. Saber que *q* (que algo es esto o lo otro), es saber por qué es así (porque *p*).

En un pasaje del *Menón*, Platón presenta con muchos rodeos la idea de que las opiniones verdaderas son «inestables» y que escapan fácilmente de nuestra alma (probablemente porque corren el riesgo de verse abandonadas, a poco que la experiencia parezca desmentirlas o que un discurso hábil parezca refutarlas); lo que las transforma en saber es un «razonamiento de causalidad» o «razonamiento explicativo» (la palabra *aitia* que figura en esta expresión designa en cierto modo lo que es «responsable» del estado de cosas sobre el cual trata la opinión verdadera; de este modo la *aitia* es la causa objetiva de este estado de cosas y nos permite explicarnos que sean así y no de otra forma; es su «razón de ser»). Este razonamiento «encadena» las opiniones verdaderas y las transforma en saber haciéndolas «estables» (las teorías griegas del conocimiento deben mucho al hecho de que la palabra *episteme*, por su raíz, evoque las ideas de detención, de reposo, de estabilidad). Aristóteles no hará más que desarrollar la indicación del *Menón* cuando diga que «pensamos que tenemos la ciencia de algo [...] cuando pensamos saber acerca de la *aitia* en virtud de la cual la cosa es como es, que lo es la *aitia*, y que la cosa no puede ser de otra forma que como es». Para saber alguna cosa en el sentido así definido, es necesario y suficiente demostrarla, es decir, deducirla de sus principios –es de esto que el saber matemático ofrece el ejemplo más claro y el modelo más impresionante.

Saber que la cosa no puede ser otra que lo que es, es saber que es necesaria: tocamos de este modo a un ingrediente esencial de la noción griega del saber. Esencial pero también ambiguo: pues si sé que una cosa es necesaria, ¿qué es lo que sé precisamente? Una distinción, que se hará clásica, opone la «necesidad de la consecuencia» a la «necesidad del consecuente». Se puede concebir por ejemplo que, si se reúne cierto número de condiciones (un barril de pólvora, una llama descubierta que lo toca), necesariamente se producirá un cierto efecto (se trata aquí de la necesidad de la consecuencia, necesidad hipotética o relativa). Pero ello no implica que la explosión en sí misma sea necesaria (se trataría esta vez de la necesidad del consecuente, necesidad intrínseca o absoluta); para ello sería necesario que cada una de las condiciones, y su propia reunión, hubiesen sido (intrínsecamente) necesarias, lo que no es forzosamente el caso. Una de las dificultades del pensamiento griego parece haber sido la ausencia de una comprensión clara de esta distinción (a pesar de algunas tentativas o aproximaciones): de la idea razonable de que no se puede saber más que lo que es hipotéticamente necesario, tuvo la tendencia a pasar a la idea menos razonable de que no se puede saber más que lo que es absolutamente necesario. ¿Es legítimo decir que sabemos que una explosión tuvo lugar tal día a tal

hora? No, en contra del uso habitual del verbo «saber», si se admite con el sentido común que la reunión de los factores necesarios y conjuntamente necesarios para desencadenarla no era por sí misma necesaria. Si, de acuerdo con el uso corriente del verbo «saber», se admite, esta vez en contra del sentido común, que la reunión de estos factores era por sí misma necesaria y que se debe, por ejemplo, a una red universal de causas encadenadas que puede llamarse el destino. En los dos casos se pierde por un lado lo que se gana por el otro. El modelo matemático, aquí, es a la vez seductor y peligroso, pues parece permitir escapar al dilema. Si las premisas de una demostración son o bien tenidas por necesarias de un modo axiomático, porque son «evidentes», o bien demostradas ellas mismas a partir de axiomas, la verdad demostrada disfruta de las dos clases de necesidad a la vez; lo que hace difícil que se las distinga. Desde entonces se reservarán a la opinión verdadera las verdades de hecho, a saber, las verdades de razón.

Por una extensión natural, todavía, se reservarán al saber las verdades eternas. No es necesario, pero es tentador, pensar que lo que es siempre verdadero lo es si y solamente si es necesario; que lo que es a veces verdadero lo es si y si solamente es posible; y que lo que no es nunca verdadero lo es si y si solamente es imposible. Estos pasos recíprocos entre tiempos y modalidades están favorecidos, tal como ha demostrado J. Hintikka, por una particularidad del lenguaje ordinario, que es válida tanto para el griego como para el francés. Los enunciados corrientes son «temporalmente indefinidos»; se fechan más que partiendo del momento de su enunciación. «Es de día» es cierto si es de día en el momento en que se dice «es de día». Pero podemos pronunciar la misma frase, «es de día», tanto a medio día como a media noche; de donde procede la tentación de decir que esta misma frase de verdad que lo era a mediodía, se convirtió en falsa doce horas más tarde. Con la misma se rechazará el llamar «saber» a la situación cognitiva en la que se está en relación a la verdad de «es de día» (en el momento en que es verdad); pues no tienen la «estabilidad» requerida. Si la identidad de la frase se considera como el marcador de la identidad de la opinión que expresa, nada en el concepto de opinión se opone a que una opinión se convierta alternativamente en verdadera y falsa al ritmo de los cambios de la situación; pero el saber, como dice Aristóteles: «no puede ser a veces saber y a veces ignorancia». Por lo tanto, no se puede decir con rigor que sabemos que es de día: se tiene bien una opinión verdadera, bien una opinión falsa.

Para escapar a las consecuencias incalculables de este conjunto de concepciones, sería necesario reintegrar en la significación del enunciado, de una manera absoluta, la datación que recibe en el momento de su enunciación. Se dirá, por ejemplo, que la frase: «Es de día», enunciada el 16 de agosto a mediodía, expresa una cierta proposición: «Es de día el 16 de agosto a mediodía», y que es esta proposición, no la frase, lo que es verdad. Una frase diferente pronunciada después de esa fecha, expresará la misma proposición bajo la forma: «Era de día el 16 de agosto a mediodía»; y el valor de verdad de la proposición única expresada por estas frases diferentes seguirá siendo el mismo. Por el contrario, la frase: «Es de día», enunciada el 16 de agosto a media noche, expresa una proposición diferente: «Es de día el 16 de agosto a media noche», que es falsa, y que seguirá siendo la misma proposición falsa bajo las diversas expresiones que se le podrían dar a través de frases diferentes como: «Era de día el 16 de agosto a media noche». Esta reintegración de la fecha del enunciación en la significación del enunciado escapó a los filósofos griegos, incluso a los estoicos, que sin embargo distinguieron las frases y las proposiciones que significan las frases. En efecto, para ellos una frase indefinida temporalmente como: «Es de día», es la expresión de un «significado completo», al que no falta ninguna de las determinaciones que permiten asignarle un valor de verdad; de modo que este valor de verdad es a su vez variable en el tiempo.

La distinción entre opinión y ciencia, combinada con el único principio del conocimiento de lo semejante por lo semejante, llevaba a pensar no sólo que faltaba algo a la opinión verdadera para ser un saber, sino también que esta carencia le era esencial e irremediable. Platón había admitido en el *Menón*, es cierto, que el «razonamiento de causalidad» permitiría metamorfosear la opinión verdadera en un saber; pero en *La República*, parece por el contrario (al menos en una primera lectura) pensar que esta me-

tamorfosis es imposible, porque la opinión y el saber conciernen a dos dominios de objetos completamente separados: la opinión, en una posición intermedia entre el saber y la ignorancia, se refiere al devenir, a su vez en posición intermedia entre el ser y el no-ser; la ciencia se refiere al ser inmutable. Acerca de las cosas sensibles particulares, y por contaminación, acerca de los principios que las gobiernan, si es que existen, no puede por tanto haber más que opinión (tal como era ya la lección del corte en dos partes del Poema de Parménides), como mucho opinión verosímil (y esta será la lección del *Timeo*). Aristóteles habría hecho mucho por salvar la posibilidad de un estatuto científico para la física; pero al tiempo que seguía admitiendo, por principio, que no existe más ciencia que la de lo necesario, debilitará el vínculo entre saber y necesidad dejando lugar, entre lo inmutable y lo imprevisible, a un objeto posible para una ciencia de la naturaleza: cosa que se produce normal y regularmente, la mayor parte de las veces y en la mayor parte de los casos *(hos epi to poly)*.

SABER E INTUICIÓN

El movimiento de la demostración, que remonta las proposiciones a demostrar a las premisas a partir de las cuales se las puede demostrar, plantea un problema que Aristóteles planteó con claridad. Si no hubiese otra forma de conocimiento que el conocimiento demostrativo, nos encontraríamos comprometidos en una regresión al infinito: para saber alguna cosa es necesario demostrarlo a partir de alguna cosa otra, que es necesario también saber, por lo tanto demostrar a su vez a partir de otra, y así sucesivamente; para saber algo sería necesario saber un número indefinido de cosas. Esta regresión al infinito es ruinosa, pues el espíritu finito no pude recorrer una sucesión indefinida; por tanto si no se puede conocer nada más que demostrándolo, no se puede conocer nada en absoluto. Existe una salida que ciertos matemáticos conocidos de Aristóteles habían admitido: es la que consiste en cerrar sobre sí misma la serie demostrativa de un modo circular, en lugar de dejarla extenderse linealmente sin límites. Pero Aristóteles rechaza esta solución por que se reduce en definitiva a demostrar una cosa por sí misma. Su solución consiste en admitir que «hay que detenerse», y que es posible hacerlo, en la remontada de los teoremas a las premisas: el saber demostrativo no es posible más que si se amplía, al término de un número finito de etapas, sobre principios que no es posible ni necesario demostrar. No hay demostración más que si existe lo indemostrable; no hay conocimiento demostrativo más que si existe un modo no demostrativo del conocimiento.

Desde entonces toda la cuestión es la de saber si se pueden plantear los principios de una manera diferente que la arbitraria, es decir, con alguna razón para plantear estos mejor que otros, sin por ello demostrarlos. La idea moderna según la cual se pueden construir sistemas axiomáticos deductivos estableciendo a voluntad tales proposiciones como axiomas, y tales otras como teoremas, siendo posible construir también otros sistemas en los cuales los estados de estas proposiciones fuesen inversos, es totalmente ajena, al parecer, al pensamiento antiguo: entre los principios, dotados de un poder explicativo, y las consecuencias, explicadas por estos principios, la asimetría se mantiene como esencial e irreversible. Si les fuera necesario admitir que la posición de los principios es arbitraria, los dogmáticos deberían convertirse al escepticismo. El escéptico Agripa, para dirigir contra el dogmatismo el análisis de Aristóteles, condenará como él la regresión al infinito y el razonamiento circular y se contentará con bloquear la última salida que Aristóteles se había reservado argumentando que si no hay razones para adoptar tal principio antes que tal otro, los pretendidos principios no son más que hipótesis sin fundamento. Es por ello que el remedio contra el peligro escéptico fue siempre buscado en un acecho incesante de lo que Platón fue el primero en llamar un «principio anhipotético».

¿Pero cómo determinar el modo de saber, por definición no demostrativo, apropiado para el conocimiento de semejante principio? En este punto, la lección proporcionada por el modelo matemático, ejemplo pleno del saber demostrativo, es ambigua, como lo mostrará una rápida comparación entre Platón y Aristóteles.

Para medir los límites de la influencia ejercida por las matemáticas sobre la teoría platónica del conocimiento basta con releer las célebres páginas de *La República* (libros VI y VI) en las que Platón describe el lugar que asigna a las matemáticas en la educación

de los filósofos. A sus ojos tienen el inmenso mérito pedagógico de «excitar el pensamiento», de «facilitar al alma el retorno que la aleja del mundo del devenir, y la conduce hacia el ser verdadero». Pero las matemáticas no pueden tener más que un papel instrumental y propedeútico, pues sufren dos limitaciones esenciales: por una parte utilizan (y, según Platón, lo hacen necesariamente) objetos sensibles, figuras y diagramas, que tratan como las imágenes de realidades puramente inteligibles sobre las cuales razonan; por otra parte, reposan sobre hipótesis que tienen por conocidas y a las que no consideran que tengan que explicar. Estas dos limitaciones están por lo demás relacionadas entre sí: la verdad de las proposiciones que los matemáticos tienen por primitivas les parece poder ser dicha «evidente para todos», porque esta verdad se ve, si se puede decir así, sobre la misma figura que trazan. Por ellos, las matemáticas no pueden llevar apropiadamente el título de ciencias, que el uso común les da; el carácter hipotético de sus principios les permite pretender la coherencia, pero no la verdad. Sólo la dialéctica es verdaderamente un saber, porque pone en cuestión todo lo que puede serlo, puesto que no se contenta con ninguna evidencia obtenida por cualquier clase de figura sensible de lo inteligible y que se remonta hasta ese «principio anhipotético» que le permitirá fundar los seudofundamentos de las propias matemáticas.

Sin duda no es este el lugar para comentar la identificación platónica de este principio anhipotético con la forma del Bien, enigmático «objeto supremo del conocimiento». Pero se puede destacar que Platón fue bastante evasivo sobre el modo de conocimiento que conviene a semejante objeto: parece que se trata tanto de «verlo», como de «contemplarlo», como una especie de cosa inteligible, como de «dar cuenta a sí mismo y a los demás», de «definirlo discursivamente captando la fórmula de su esencia» y «distinguiéndola de todo lo demás». Platón precisa no obstante que «quien no puede comprender la fórmula de la esencia de cada cosa, en la medida que no puede ofrecer razones a sí mismo y a los demás, no puede decirse de ese que tiene intelección *(nous)*», y que esto concierne tanto al bien como a toda otra forma. Se resistirá entonces a la idea de que el *nous* represente aquí un modo de conocimiento de carácter intuitivo, único capaz de aprehender, en una visión muda y casi mística, un objeto inefable y absolutamente trascendente. El *nous* por lo demás se había introducido al final del libro VI como el nombre de esta actitud cognitiva del alma que tiene por objeto, no la forma única del Bien, sino todas las formas inteligibles y sus diversas relaciones dialécticas; y el término de *dianoia*, que se distingue expresamente y que es apropiado para el pensamiento matemático, no significa «conocimiento discursivo», como lo hace en otros contextos, sino algo así como «intelección intermediaria» o «transicional» *(dia-noia)* entre opinión e intelección propiamente dicha.

En cierto sentido Aristóteles es heredero de Platón cuando evoca el principio «el más firme de todos», el principio de no-contradicción. Retomando el término platónico de «anhipotético», precisa que «es necesario conocer este principio para conocer cualquier cosa». Para conocerlo no se trata, evidentemente, de demostrarlo: «Si hay cosas cuya demostración no es necesario buscar, nadie podría decir en virtud de qué principio es necesario menos que para éste». Contra lo que más o menos seriamente hablaron de modo que parecían rechazarlo, la única manera de justificarlo es proceder «refutativamente», es decir, mostrar por vía dialéctica que a partir del momento en que el interlocutor acepta entrar en la esfera del diálogo sensato, no puede no respetarlos.

No obstante, el principio de no contradicción (salvo excepciones que se pueden fabricar siempre para las necesidades de la cuestión) no entra normalmente como premisa en una demostración; funciona más bien como una regla fundamental del discurso sensato. Contrariamente a Platón –y ésta es una diferencia importante– Aristóteles acuerda un estatuto plenamente científico a las disciplinas particulares que, como la aritmética o la geometría, se ocupan de un dominio de entidades específico que pertenecen a un mismo género, como los números y las figuras. Cada una de estas ciencias, que son demostrativas, posee sus propios principios; algunos principios les son comunes, únicamente en este sentido se pueden aplicar analógicamente a más de una de entre ellas. La dialéctica, que tiene como característica precisamente el no ocuparse de ningún género en particular, parece pues menos apta para justificar los propios principios que los principios comunes;

y la cuestión es saber cómo se llegan a conocer los principios indemostrables de las ciencias particulares, y cuál es el tipo de saber implicado en su conocimiento, se plantea de nuevo de un modo perentorio.

Aristóteles intenta responder a esta cuestión en el último capítulo de los *Segundos Analíticos*, capítulo tan célebre como difícil. Sólo nos ocuparemos aquí del hecho de que Aristóteles designa al *nous* como siendo el estado cognitivo *(hexis)* que aprehende los principios y que, por ello, es más exacto y más verdadero que el propio saber demostrativo. Se ha pensado con frecuencia (y esto desde la Antigüedad) que la palabra *nous* designaba aquí una verdadera intuición intelectual, una especie de visión del espíritu que capta sus objetos con la misma evidencia y la misma inmediatez que la visión ocular capta los suyos; se trataría de una facultad específicamente adaptada a la adquisición del conocimiento de los principios indemostrables. Contra esta interpretación se ha dicho con justeza (J. Barnes) que el capítulo en cuestión plantea dos preguntas diferentes: ¿Cómo se nos hacen conocidos los principios? ¿Cuál es el estado cognitivo que los aprehende? A la primera pregunta Aristóteles le da una respuesta incontestablemente empirista: los principios se nos hacen conocidos al término de una investigación inductiva, que recorre las etapas clásicas de la percepción, de la memoria, de la experiencia y de la ciencia; de la intelección no se trata. El *nous* interviene sólo en la respuesta a la «segunda» cuestión: en el vocabulario disponible hay un nombre que conviene al conocimiento cuyo objeto es un principio, una vez que este conocimiento «se ha adquirido» por la vía inductiva descrita con anterioridad, lo mismo que el nombre de ciencia (demostrativa) es el que conviene al conocimiento cuyo objeto es un teorema demostrado, una vez que este conocimiento se ha adquirido por la vía deductiva. Si la intuición intelectual se concibe como un medio de «adquirir» un saber, es necesario decir entonces que el *nous* no es una intuición intelectual.

De este modo, en dos ocasiones consecutivas, primero con Platón después con Aristóteles , habremos rozado la idea de que el instrumento supremo para el conocimiento, que es apto para hacernos conocer los principios, y que rige sobre todos los demás conocimientos, se puede asimilar a una especie de visión del espíritu; pero también, dos veces consecutivas, habremos visto (parece) a Platón y después a Aristóteles pasar finalmente de largo ante esta idea. Será necesario esperar a esa especie de síntesis del platonismo y del aristotelismo que es el neoplatonismo, síntesis creativa que no se molesta demasiado por las preocupaciones de exégesis de los textos, para ver regresar con fuerza, en el vocabulario del conocimiento intelectual y de la unión beatífica, las antiguas metáforas de la visión y del contacto. De cierta manera, el círculo que hemos intentado seguir se encuentra de esta forma cerrado.

Jacques Brunschwig

Orientación bibliográfica

Textos

Platón, *Menón, Fedón, La República, Teeteto, El Sofista.*
Aristóteles, *Segundos Analíticos, Acerca del Alma.*
Long, Anthony A., Sedley, David N. (eds.), *The Hellenistic philosophers,* Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Estudios

Asmis, Elizabeth, *Epicurus' Scientific Method,* Cornell University Press, Ithaca, 1984.
Barnes, Jonathan, Brunschwig, Jacques, Burnyeat, Myles y Schofield, Malcolm (eds.), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
Berti, Enrico (ed.), *Aristotle on Science: The Posterior Analytics,* Antenore, Padua, 1980.
Canto-Sperber, Monique (ed.), *Les Paradoxes de la connaissance,* Odile Jacob, París, 1991.
Denyer, Nicholas, *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy,* Routledge, Londres, 1991.
Everson, Stephen (ed.), *Epistemology* (Companions to ancient thought, I), Cambridge University Press, 1990.
Granger, Gilles-Gaston, *La Théorie aristotélicienne de la science,* Aubier, París, 1976.
Hintikka, Jaakko, *Time and Necessity,* Clarendon Press, Oxford, 1973.
Ioppolo, Anna-Maria, *Opinione e scienza: il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.,* Bibliopolis, Nápoles, 1986.
Lesher, James H. «The Emergence of Philosophical Interest in Cognition», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, 1994, pp. 1-34.
McKirahan, Richard D., *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science,* Princeton University Press, 1992.
Robin, Léon, *Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon,* PUF, París, 1957.
Schofield, Malcolm, Burnyeat, Myles y Barnes, Jonathan, (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology,* Clarendon Press, Oxford, 1980.
Striker, Gisela, «Kriterion tes aletheias», *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen,* 1974, 2, pp. 47-110.
Vlastos, Gregory (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays, I. Metaphysics and Epistemology,* Doubleday, Garden City, 1971.

Remisiones

Mito y saber
La demostración y la idea de ciencia
Epicuro
Pirrón
Escepticismo
Observación e investigación
Aristóteles
Platón
Academia
Estoicismo



ÉTICA

La herencia filosófica de Grecia es la propia filosofía. Esta expresión es particularmente cierta referida a la filosofía moral y a la reflexión ética. Sin exagerar la ruptura que los primeros filósofos griegos –los Presocráticos a partir del siglo VI y, sobre todo, Sócrates, Platón y Aristóteles, en los siglos V y IV–, realizaron con respecto a formas poéticas, míticas, edificantes, del discurso moral, su principal aportación ha sido la de definir una actitud reflexiva y racional para juzgar las acciones humanas. Al hacer de la reflexión sobre la conducta una investigación de los principios remitida a la comprensión de la naturaleza del hombre y de su bien, los filósofos griegos crearon el estilo de la actividad filosófica en la moral.

Pero hay otra cosa. Desde hace veinticinco siglos los escritores, moralistas y pensadores retomaron constantemente las ideas éticas procedentes de la Antigüedad griega. Todavía en la actualidad las categorías de las que nos servimos para comprender nuestra experiencia moral (por ejemplo, las de virtud o debilidad de la voluntad) salen directamente de la filosofía griega, cosa que ya no puede ser posible al tratarse de los conceptos de nuestra física o de nuestra biología. La condición actual de la filosofía moral es todavía más reveladora. Los numerosos autores que lamentan la incapacidad de las tradiciones más fuertes del pensamiento moral contemporáneo (sobre todo el kantismo y el utilitarismo) para responder a la complejidad y a la indecisión de los problemas morales se vuelven hacia la filosofía antigua para encontrar en ella una comprensión más rica de la inserción de la moralidad en la vida.

¿Cómo es posible esto? ¿Cómo explicar que una parte de nuestra experiencia moral nos mantenga en una proximidad tan estrecha con un mundo acabado desde hace casi dos milenios, cuyas condiciones materiales, económicas, sociales y políticas no tienen nada en común con las nuestras? Los pensadores griegos vivían en efecto en un mundo en el que la esclavitud, la desigualdad, la inferioridad de ciertos individuos eran realidades aceptadas unánimemente. Además, la filosofía moral de la Antigüedad se asocia con frecuencia con una comprensión física y cosmológica del mundo real que por nuestra parte no podemos reconocer en absoluto como propia. Finalmente el mundo de los pensadores griegos es anterior y ajeno al cristianismo, al que sin embargo debemos concepciones tan esenciales para nuestra relación ética con el mundo como son la idea de un valor moral inherente a todos los seres humanos y la existencia de obligaciones universales.

La cuestión estaría mas clara si la apropiación de Grecia por el pensamiento occidental no hubiese sido tan fuerte. Es especialmente difícil saber qué es el pensamiento griego por sí mismo, independientemente de lo que es para nosotros. Esta apropiación ha contribuido ciertamente a convertir a Grecia en un ideal, pero de un modo un tanto perverso. Pues reivindicar una continuidad sin fallos con el pensamiento griego culmina con frecuencia en hacer de este una «aurora» que no se ha hecho pleno día más que al término de un progreso del que ha sido motor la filosofía moderna. Semejante «progresivismo», con frecuencia asociado de un modo estrecho con la certidumbre de que el pensamiento moral griego es, en cierto modo, conmensurable con el nuestro, tiende a inclinarnos un tanto a sentirnos mucho más morales

que los griegos; hemos profundizado sus descubrimientos, pero sobre todo nos hemos desembarazado de la fijeza, de la desigualdad, de la ausencia de universalidad en su mundo. Los países occidentales ciertamente pusieron fin a la esclavitud, pero el espectáculo que ofrece el mundo contemporáneo difícilmente podría convencer a un griego de nuestra superioridad moral. Además, esta familiaridad, alimentada con la certidumbre implícita de que la ética griega permaneció en un estado inferior, conlleva un daño más serio. Induce a pensar que los griegos tenían una noción imperfecta de lo que para nosotros establece la propia esencia de la moralidad, pues ellos no poseían ni teoría de la voluntad ni concepción de la autonomía moral o de la responsabilidad de la acción. Incluso si este reproche estuviese fundado, cosa que un estudio preciso de los textos permite dudar, ello no impide que la teoría de la acción y de la responsabilidad de la que disponían los griegos sea en buena medida tan compleja y diferenciada como la nuestra y ella figura como ingrediente necesario en su concepción de la moralidad. También, a menos de resolver la cuestión por una petición de principio, declarando que la moralidad no puede ser más que nuestra moralidad, no hay ninguna razón para considerar que el mero hecho de que la conceptualización moral griega sea diferente a la nuestra pueda atestiguar una carencia.

El objetivo de este ensayo no es exactamente la experiencia ética inmediata sino la reflexión, los modos de comprensión y sistematización de los que fue objeto. Semejante distinción entre inmediato y reflexivo, entre la moralidad popular y la ética filosófica, levanta en parte la dificultad relativa del hecho de que el mundo griego nos sea a la vez tan ajeno y tan familiar. Las prácticas sociales, las instituciones, la moralidad popular de la Grecia antigua están alejadas de las nuestras. Pero cuando leemos a los filósofos, Platón, Aristóteles, los estoicos, nos encontramos en un terreno familiar pues sus reflexiones son en parte las que todavía desarrollamos. Esta disociación entre las prácticas éticas y la reflexión moral sigue siendo un poco enigmática. ¿Cómo saber en efecto en dónde comienza la reflexión racional y teórica en el ámbito de la ética? Además ¿puede, la filosofía moral desvincularse realmente de las prácticas humanas y de la literatura? y ¿acaso no es ilusorio disociar la definición común de moralidad de su elaboración filosófica? En el caso de la Grecia antigua el alcance del socratismo permite responder en parte a esta cuestión. Pues el pensamiento moral de Sócrates se presenta explícitamente como una ruptura con la moralidad convencional y popular. La realidad de esta ruptura es compleja y matizada, pero nos estimula, en un libro dedicado al saber griego, a tratar sólo de una forma breve acerca de la moralidad que emana de las grandes obras literarias griegas, las epopeyas de Homero y las obras trágicas, y a estudiar de un modo más detallado las obras en las que se manifiesta una voluntad de explicación y de sistematización. Este reparto entre los textos corresponde a una sucesión cronológica. Las grandes obras literarias griegas que aseguraron la educación moral de Grecia son anteriores o estrictamente contemporáneas con la época socrática. Por el contrario, lo esencial de la filosofía moral griega le es posterior. A partir del final del siglo v y hasta los comienzos de la era cristiana, la literatura parece por lo demás haber integrado ella misma las prácticas de análisis y de sistematización que los sofistas y después la influencia del socratismo contribuyeron a difundir.

La secuencia que reúne a Sócrates, Platón, Aristóteles, Pirrón y los filósofos helenísticos (epicúreos, estoicos y escépticos) será el objeto principal de este ensayo. El examen de tres problemas permitirá articular la exposición. El primero se refiere al sentido de la cuestión socrática «¿Cómo debo vivir?». El segundo se ocupa de las relaciones entre naturaleza y virtud. El tercero concierne a la filosofía de la acción. Algunas páginas de introducción nos servirán en primer lugar para apreciar mejor el alcance de la ruptura socrática.

La reflexión moral anterior a Sócrates

Al final del siglo I a.C. Cicerón recordaba, en una famosa fórmula de las *Tusculanas*, a Sócrates, que había sido el iniciador de la reflexión filosófica en ética. Trescientos años antes, Aristóteles ya había saludado a Sócrates como el primer filósofo en haber investigado, en el ámbito de las cosas morales, lo universal y las definiciones. Esta opinión dominante entre los Antiguos también se comparte entre los modernos. En efecto, es muy

probable que Sócrates, sobre todo teniendo en cuenta el testimonio platónico, haya hecho de la ética un tema de reflexión autónomo, que requiere una actitud reflexiva y crítica y conceptos y argumentos específicos. Pero es evidente que Sócrates no inventó la reflexión moral, incluso si con anterioridad se expresaba y transmitía en las formas literarias tradicionales. Las tragedias de Sófocles o de Eurípides y la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides atestiguan la importancia de los debates dedicados a cuestiones normativas; al mismo tiempo una discusión abundante sobre los fundamentos de las normas morales y de las leyes políticas se desarrollaba en torno a los sofistas. Para apreciar el alcance de la ruptura socrática es necesario recordar con brevedad los principales desarrollos de la ética que la preceden.

Las discusiones morales de la época socrática se desarrollan sobre el trasfondo de una herencia cultural colosal, constituida esencialmente por la cultura homérica, que el desarrollo de la ética filosófica después de Sócrates debía relegar a un segundo plano. La obra de Homero, compuesta en el siglo VIII, ejerció una influencia considerable sobre la cultura griega. El modelo ético más importante que se desprende de las epopeyas homéricas, de las que Sócrates criticará sus reutilizaciones en los Sofistas o en ciertos aspectos de la cultura de su tiempo, es el ideal heróico de la afirmación de sí: «Ser siempre el mejor y superior a los demás», como recomienda el viejo Peleo a su hijo Aquiles en el canto XI de la *Ilíada*. Este ideal puede manifestarse también por el valor combativo de Aquiles, por la intensidad con la que afirma sus deseos o por la astucia y dureza de Ulises. En la moralidad homérica, la posesión de la virtud depende tanto de las hazañas realizadas por el héroe como de los acontecimientos que le afectan; debe verse reconocida por un reducido número de pares entre los cuales las acciones virtuosas son objeto de una forma de rivalidad. Pero la virtud, como el favor de los dioses, están impregnadas de precariedad. Cuando Ajax, engañado por Atenea, presenta batalla a un rebaño de bueyes pierde su reputación y su valor moral. La ética homérica asocia por tanto una moral de la vergüenza o del honor, que se relaciona con los acontecimientos o actos vergonzosos capaces de desposeer al agente de su virtud, y un ideal de excelencia competitiva y afirmativa.

Unos decenios más tarde, en el siglo VII, *Los Trabajos y los Días* de Hesíodo dejan ver una concepción bastante diferente que opone a una moralidad de la afirmación de sí una moral de la contención y de la autolimitación. La justicia de Zeus favorece más a los que perseveran en el difícil camino de la justicia *(dike)* que a los que se entregan al exceso y la arrogancia *(hybris)*. La sabiduría popular formulada en los aforismos de los Siete Sabios y el precepto délfico del «nada en demasía» *(meden agan)* ilustrarían también esta segunda tendencia. La influencia de esta sabiduría tradicional fue duradera y sobrevivió en parte a la crítica socrática. Los sofistas, pero también, dos siglos más tarde, algunos pensadores helenísticos se inspirarán en esta moral para proponer consejos, modelos de vida buena y ejemplos de virtudes y de comportamientos buenos.

Otro elemento importante es la aparición progresiva, en el transcurso del siglo VI, de la idea de un principio espiritual, la *psyche* o alma, concebida no ya como un simple aliento que se escapaba en el momento de la muerte del cuerpo, sino como una realidad de vida independiente, dotada de una existencia sustancial que persiste tras la muerte; hasta ese momento se había considerado la inmortalidad como un privilegio de los dioses y no como la propiedad de un principio no corporal del hombre. El desarrollo de esta creencia está ligado a la existencia de círculos religiosos (sin duda órficos y pitagóricos, pero su identificación sigue siendo insegura) y está asociada a los temas de la metempsicosis y del recuerdo de las vidas anteriores vividas con ocasión de las diferentes encarnaciones del alma. Si la concepción platónica de la reminiscencia y de la inmortalidad del alma proporciona, dos siglos más tarde, una formulación bastante modificada de esta idea de una existencia anterior del alma, con todo extrae consecuencia éticas comparables: la posibilidad de pensar en el hombre un núcleo de acciones intencionales que le son imputables y concebir la eventualidad de un castigo o un premio tras la muerte, esta reparación se puede extender en un ciclo de vidas reencarnadas.

La reflexión ética presente en los filósofos presocráticos se centra en las nociones de daño y reparación. La justicia *(dike)* designa el carácter implacable de una corrección o de un castigo infligido a lo que supera la medi-

da y altera la relación entre los elementos del mundo. El orden natural que se designa con el término *kosmos* es una estructura bien ordenada, dotada de un significado político, estético y moral, en función de la cual se miden el exceso y la injusticia: «El sol, dice Heráclito, no traspasará sus límites, sino las Erinias, servidoras de *Dike*, lo volverán a su lugar». Un fragmento de Anaximandro indica que «[las cosas que son] se dan justicia mutuamente y reparan sus injusticias según el orden del tiempo», dando así a la *dike* el valor de una ley constitutiva del *kosmos* o de la naturaleza *(physis)*. Sin embargo, Anaximandro no parece haber concebido el mundo humano como susceptible de estar ordenado del mismo modo que el *kosmos*, mientras que Heráclito hace de la ley cósmica no sólo el modelo sino también la sanción y la fuente de la ley humana. «Todas las leyes humanas, dice un fragmento, se alimentan de una sola ley, la ley divina, pues ella manda tanto como quiere». Al concebir el mundo humano como un mundo de leyes, Heráclito tal vez intentaba oponerse a las primeras formas de relativismo que hacían de las convenciones el fundamento de las leyes humanas.

La contribución de Demócrito al desarrollo del racionalismo en ética fue destacable. La obra moral de este pensador, contemporáneo de Sócrates y fundador del atomismo, se encuentra en dos abundantes colecciones de máximas y de textos breves (más de doscientos, citados o extraídos de antologías publicadas mucho después de su muerte). Parece que Demócrito concibió las leyes como indispensables a la armonía a la supervivencia humana y como encarnación de las exigencias morales necesarias para la protección mútua de los intereses. Semejante concepción de la ley *(nomos)* opuesta a la naturaleza *(physis)* es sin duda en parte el replanteamiento de una oposición, de naturaleza epistemológica, entre la realidad, el verdadero ser de las cosas hecho de vacío y de átomos, y las concepciones de los mortales que son falsedad o simple apariencia. Pero el aspecto más interesante del pensamiento ético de Demócrito está en que quiso dar cuenta de la vida buena a partir de un bien fundamental y sobre todo de un bien interior al sujeto puesto que consiste en un estado de ánimo. Demócrito designaba este estado como *euthymia* («buen humor» a veces traducido por «tranquilidad»). Ya en la Antigüedad se discutía para saber si la *euthymia* se parecía a la condición o sería la experimentación del placer mayor y más puro o si tal estado podía ser igualmente alcanzado por la limitación de los deseos y la ausencia de toda frustración. Pero lo esencial es que este bien interior tenga su sede en el alma, que la razón fuese la facultad apta para conservarla y que su posesión fuese el principio de las acciones buenas: quienes posean la *euthymia* actuarían de forma justa y leal. Las tesis más características del socratismo que hacen de la justicia el bien propio del alma, en su totalidad dependiente del ejercicio de la razón, parecen anticipadas. Encontramos pues asociadas en Demócrito una tendencia cercana al convencionalismo de los sofistas y una concepción interiorizada del bien moral que marcará toda la ética postsocrática.

La importancia adquirida por las corrientes sofísticas al final del siglo V no se puede comprender si no se recuerdan los principales hechos, culturales e históricos, que marcaron los decenios precedentes. En primer lugar, la experiencia de cierta diversidad cultural. A partir del siglo VII los griegos tuvieron numerosas relaciones con otras civilizaciones. Hecateo de Mileto, historiador y geógrafo del siglo VI y sobre todo el historiador Heródoto, contemporáneo de los primeros sofistas y autor de relatos de viajes recogidos con el nombre de *Historias*, contribuyeron a crear esta familiaridad. El propio Heródoto parece haber propuesto una interpretación conservadora y positiva de lo que se llamaría en la actualidad la «relatividad de las culturas»: «Si se diese a todos los hombres la posibilidad de escoger las más bellas leyes imaginables, cada grupo escogería sus propias leyes». Semejante concepción «positivista» de la ley parece haber sido defendida también por el sofista Protágoras quien, según el testimonio de Platón en el *Teeteto*, sostiene «que en política también bello y feo, justo e injusto, piadoso e impío, todo lo que cada ciudad cree como tal y decreta legalmente como tal para sí, todo ello es tal en verdad para cada una».

Los acontecimientos políticos del siglo V desempeñaron también un papel considerable. Treinta años de guerra ininterrumpida, que terminaron con la derrota ateniense del año 404, con violentos conflictos de clases, con luchas políticas incesantes y la radicalización de la democracia, contribuyeron a socavar las bases de la moral tradicional y a soste-

ner la idea de una decadencia irreversible de Atenas. Los testimonios de esta crisis son abundantes en los autores trágicos y sobre todo en el historiador Tucídides que describe, por ejemplo, los efectos morales de la peste en Atenas, la crueldad de los atenienses durante la revuelta de Corcira, el cinismo del diálogo melio en el transcurso del cual los atenienses justifican la violencia de sus represalias declarando que «una ley de la naturaleza establece que siempre, si se es el más fuerte, se manda». El temor a una inmoralidad creciente en donde únicamente las apariencias de la moralidad se mantendrían se extrae de la siguiente frase de Tucídides: «Se cambia hasta el sentido habitual de las palabras en las justificaciones que se dan [...] Si nunca los juramentos habían marcado un acuerdo [...] no valían más que en el momento».

Se consideraba en general a los sofistas como los responsables de esta corrupción de los valores tradicionales. Es cierto que los más famosos de entre ellos, Protágoras, Pródico, Hipias, pretendían enseñar la virtud y se hacían pagar por ello, lo que tuvo que resultar muy chocante en una cultura en la que la formación en la virtud se consideraba todavía en general como efecto de la impregnación en los modelos heroicos o resultado de una relación fuertemente individualizada con un adulto. Pero la forma en que Protágoras definía el objeto de su enseñanza, «el consejo bueno *[euboulia]* para cada uno en la administración de su casa y, en lo referente a las cosas de la ciudad, el talento de llevarlas a la perfección por los actos y la palabra», muestra, por el contrario, que la ambición moral de los sofistas estaba tintada de conformismo, sin duda asociado con una cierta actitud crítica, más que de inmoralismo o espíritu de disensión. Hacer de los sofistas los abogados de la inmoralidad es dar una imagen falsa de su actividad, destinada a difundir el reproche de «corruptores de la juventud» que se les hacía. Por lo demás el mismo reproche se dirigió a Sócrates: ésta es en efecto la principal acusación mencionada en el acta de acusación levantada contra él. Ahora bien, no hay ninguna razón para pensar que este reproche estaba más justificado en el caso de los sofistas que en el de Sócrates. A mediados del siglo XIX el historiador inglés Georges Grote demostró de forma convincente que la acusación de inmoralidad levantada contra los sofistas (de la que por lo demás los diálogos de Platón nunca se hacen eco) carecía de fundamento y expresaba sobre todo los prejuicios de los atenienses con respecto a esta nueva actitud intelectual. Sin embargo, la aptitud de los sofistas para jugar con los argumentos fuertes y débiles, para emplear todos los recursos de la lógica para hacer triunfar las causas paradójicas o inadmisibles, su capacidad para convertir en dignas de risa, por medio de la persuasión, las normas objetivas de justicia mantuvieron viva la idea de que no tenían otra ambición que la de disolver las formas de consenso moral de la época.

El pensamiento moral de los sofistas consiste esencialmente en una forma de convencionalismo según el cual las normas morales y legales son del dominio del *nomos* y de la institución humana. En tanto que condiciones de la vida en comunidad, estas normas extraen su legitimidad del acuerdo o convección de las que son el resultado. Además, varían de una comunidad a o otra. Cuando Protágoras expone, en el diálogo platónico que lleva su nombre, un mito que cuenta los inicios de la historia humana, subraya que Zeus quiso hacer partícipes a todos los ciudadanos sin excepción de dos disposiciones morales que permiten la vida común: «El pudor *[aidos]* y la justicia *[dike]* con el fin de que en las ciudades hubiese armonía y lazos creadores de amistad». La presencia de estos dos sentimientos explica que los ciudadanos quieran someterse a las normas instituidas. Semejante modo de concebir la moralidad va pareja con la idea de que el interés racional bien comprendido es una razón para obedecer las leyes; los hombres se someten a las leyes no porque la moralidad lo requiera o porque las leyes resulten de un tipo de contrato que incluya la idea de una obligación inherente, sino porque sirven a los intereses de los individuos y de la comunidad, estos intereses incluyen el amor por los amigos, los honores y la admiración de la comunidad. Según esta forma de convencionalismo, las principales virtudes necesarias para la vida común se adquieren por la aplicación, el ejercicio y la enseñanza, pero también por el esfuerzo «público y privado de los ciudadanos en favor de la virtud», sostenida por la amenaza del castigo. Protágoras parece haber percibido la dificultad, propia de toda concepción convencionalista, de dar cuenta de la estabilidad y del carácter imperativo de

las formas morales. Por ello se ve compelido a mostrar que la renuncia a la objetividad de las normas morales no hace imposible el proyecto de apreciar lo bueno de sus fundamentos y de intentar justificarlas en función de los intereses materiales, sociales y morales que esas normas permiten satisfacer.

Hacia la mitad del siglo v el significado epistemológico de la oposición entre *nomos* y *physis* presente en el corazón del convencionalismo sofístico parece atenuarse. La referencia a la *physis* tiende desde entonces a exaltar también en la naturaleza la fuerza del interés y el carácter imperioso de las pasiones, mientras que el *nomos* representa un conjunto de obligaciones emanadas de la limitación recíproca de las ambiciones y destinadas a preservar los intereses de los más débiles. Antifón el Sofista (tal vez se trata del oligarca ejecutado en el año 411) dice en este sentido que «las demandas de la naturaleza son asuntos de necesidad, las del *nomos* son objetos de acuerdo o de convención»; o también: «La mayor parte de lo que es justo conforme al *nomos* es hostil a la naturaleza», pues las leyes son otras tantas cadenas que atan las exigencias de la naturaleza. Este testimonio, asociado a otros, parece atestiguar la existencia de una corriente «naturalista», bien diferenciada de la corriente «convencionalista» en el sentido de que rechaza toda concepción de la moralidad como conformidad a las leyes. Son raras las fuentes que nos informan directamente sobre el pensamiento de los principales representantes de esta corriente «naturalista» radical. Las reconstrucciones que encontramos en Platón –expuestas por personajes como el Calicles del *Gorgias* o el Trasímaco de *La República*– siguen siendo nuestra fuente principal. Este «naturalismo» es sobre todo el rasgo de hombres ambiciosos, dispuestos a aprovecharse de la desazón moral de la época y a desembarazarse de las obligaciones que impone la ley. En esta concepción, la ley está estigmatizada como el simple producto de las convenciones, pero también como un artificio que asegura el poder a los más débiles, mientras que la verdadera prescripción moral directamente emanada de la naturaleza recomienda que los hombres más fuertes tengan más poder y riqueza. Este ideal de afirmación de su propia naturaleza recuerda la concepción heroica de la virtud. Pero varias cosas se distinguen como ajenas a la cultura homérica. En primer lugar la ausencia de toda mención al honor, que es esencial a la moral heroica; seguidamente el hecho de que la fuerza legítima de la naturaleza se vea ilustrada por los comportamientos de los animales más salvajes más que por hazañas guerreras; por último, el resentimiento experimentado ante la fuerza que los débiles adquirieron gracias a su número.

Estas corrientes «naturalistas» comparten con las corrientes convencionalistas la idea de que las normas de la moral están instituidas y son válidas para una comunidad dada. Pero consideran que la justicia de la ley es únicamente la justicia de los débiles. Existen de hecho dos sistemas axiológicos diferentes, dos formas de definir lo justo y lo injusto según que se refieran a la ley o a la naturaleza. Cuando los intereses no están en conflicto, las normas de la ley valen, pero cuando aparece un interés más fuerte que rehusa someterse a la ley, los abogados de un naturalismo moral radical subrayan que ningún motivo moral puede forzar a que un tal interés se someta y que las normas de la naturaleza deben prevalecer. Las corrientes convencionalista y naturalista serán objeto de críticas reiteradas a lo largo de toda la Antigüedad. La más ejemplar procede de Platón. Tiende a mostrar que el convencionalismo culmina directamente en el naturalismo. Cara a un interés que rechaza la cooperación, el convencionalismo es impotente en la medida en que no tiene nada que oponer más que la protección de los intereses de los más débiles. Pero ¿en qué el interés de los más débiles tendría un valor moral intrínseco superior al del interés del más fuerte? La elección es moralmente indiferente. El único medio de salir del callejón sin salida es, según Platón, renunciar a asentar la moralidad sobre los intereses para fundamentarla sobre normas objetivas. La crítica de la moralidad popular y consensualista es una de las inspiraciones mayores de la filosofía moral socrático-platónica.

Sócrates rompe con la retórica ética fundada en los modelos de buenos comportamientos y los ejemplos de vida y los sustituye por el análisis racional de las acciones y de los caracteres. La racionalidad es, según Sócrates, el mejor medio para acceder a la virtud. La certidumbre de que el examen racional de la propia vida y de la de los demás, de que la crítica de las creencias falsas y de

que la búsqueda obstinada de una coherencia mayor entre los pensamientos y comportamientos propios abrirán la vía para la mejora de sí mismo define la clave misma de la filosofía moral ulterior.

La influencia del socratismo se encuentra en efecto en las escuelas filosóficas que se desarrollan tras la muerte de Sócrates (escuelas cínica, cirenaica, megárica) y en las filosofías morales de la época helenística. También se ejerce sobre Platón, quien tenía unos treinta años en el momento de la muerte de Sócrates y consagró los quince años siguientes a la redacción de los diálogos llamados «socráticos» en los que se reconoce sobre todo el pensamiento de Sócrates. Pero el alcance de este socratismo sigue siendo en todo caso desigual. El cinismo y el estoicismo están fuertemente marcados por él, pero en el epicureísmo es marginal. Por lo demás, los diálogos que escribe Platón en el momento de su madurez y de su vejez *(La República* o el *Filebo)* desarrollaron varias ideas que no tienen nada que ver con el socratismo (como la certidumbre de que existen conflictos síquicos irreductibles y la concepción de la vida buena como vida mixta). Por último, la filosofía moral de Aristóteles está bastante lejos del socratismo en su método (partir de la definición común de las virtudes) y en su rechazo a reducir la virtud a conocimiento. Un ensayo consagrado al pensamiento ético griego no puede sin embargo dejar de plantear en cada momento la cuestión de saber cómo la ética postsocrática (en el pensamiento de Platón, de Aristóteles y de los filósofos helenísticos) ha retomado e integrado los temas legados por el socratismo y sobre todo los efectos de la ruptura consumada por Sócrates entre la reflexión filosófica y la moralidad popular y convencional.

«¿CÓMO DEBO VIVIR?»

La pregunta socrática: «¿Cómo debo vivir?» abre el campo propio de la filosofía moral. Cada término de esta pregunta tiene su propia importancia. El acento principal está en la primera persona del singular. Este *yo* no es una subjetividad dada sino un carácter moral que hay que formar. La pregunta consiste por tanto en saber qué vida llevar, qué actividades y disposiciones cultivar para constituir una realidad psíquica que presente un orden intrínseco. Además el *yo* es principio de acciones intencionales y fuente de las razones para actuar. Por su parte, el *debo* no se refiere ni a una obligación moral abstracta, ni a una regla o tan siquiera a un conjunto de constreñimientos empíricos o naturales. Evoca más bien una exigencia razonable fundada sobre la naturaleza del hombre. Una de las características más destacables de la ética griega es la de comprender el desarrollo moral del hombre a partir de su naturaleza. Pero sería un error reconocer en este llamamiento a la naturaleza del hombre una ambición de «naturalización» comparable a la que anima en la actualidad una parte de las ciencias morales o sociales. En los autores antiguos, el recurso a la naturaleza no pretende en absoluto comprender toda la realidad como compuesta exclusivamente de estados físicos o fisiológicos. Al contrario, el estudio de la naturaleza del hombre tiene un alcance moral porque permite elucidar la normativa presente en el propio hombre. Ahora bien, saber lo que debe ser el hombre es saber que fin persigue.

La omnipresencia de la pregunta sobre el final es otro rasgo característico de la ética griega. Retomando la definición socrática de la naturaleza del hombre como racionalidad, Platón la asocia a una concepción del alma que integra también los deseos y la afectividad; la finalidad buscada por el alma cuya disposición, que es la mejor, es a la vez una vida teñida de medida y de orden y una forma de asimilación a lo divino. En Aristóteles, la finalidad más excelente a la que los seres humanos puedan llegar se define como una contemplación de lo divino, pero esta definición se elabora a partir de una comprensión muy diferente de la naturaleza humana como sustancia natural, de manera que la parte más excelente de la sustancia «hombre», la racionalidad, se actualiza en la contemplación.

Las morales helenísticas concedieron todas ellas un extremada importancia a la definición del fin único y soberano, en vista del cual se orientan, en última instancia, todas las acciones. Cicerón en el siglo I a.C. escribió un tratado, *De Finibus, Sobre los fines*, cuya intención primordial consiste en discutir y presentar las diferentes definiciones del fin o bien soberano. El examen de su objetivo *(telos)* es el mejor modo de apreciar la diversidad de las morales helenísticas. En los estoicos, el fin se define como la perfección de la razón humana en conformidad con el

orden racional que se manifiesta en la naturaleza. El *telos* es vivir «en acuerdo» o también «vivir de acuerdo con la naturaleza». Cleantes habría comprendido la fórmula como recomendando un acuerdo no solamente con la naturaleza racional del hombre, sino también con la naturaleza común del Universo. En cuanto a los epicúreos hacen del placer el fin, el único bien deseado por sí mismo mientras que los otros bienes se desean como medios para lograr este fin.

Sin embargo, tan diversas como sean las formas de definir la naturaleza del hombre y el fin que busca, lo que es común a los pensadores antiguos es la comprensión de la vida humana como el lugar mismo de la moralidad. Es esta dimensión de la vida humana que las disposiciones y las normas inscritas en la naturaleza del hombre pueden actualizarse y desarrollarse. El fin moralmente excelente nunca es exterior al agente, puesto que consiste, no en el hecho de haber realizado tal o cual cosa, sino más bien en el hecho de haber convertido en tal o cual persona, de haber instaurado en su alma el orden que le es propio. Por otra parte, la vida humana se piensa como una práctica, una acción de la que es autor el hombre. Su finalidad es por tanto una buena práctica *(eupragia)*, un logro, una forma de éxito. Puede concebirse como el ejercicio de un arte a partir de un saber hacer o de un conocimiento que permiten sacar más fruto de las circunstancias de la vida. Ciertamente la vida humana no está exenta de desfallecimientos y permanece sometida a numerosas vicisitudes, pero concebirla como una práctica deliberada atrae la atención sobre el principio agente, a saber, el ser humano que delibera, desea, actúa y justifica sus acciones. Se ha visto que la realización moral del individuos se alcanza cuando éste está constituido como principio de sus elecciones. Es precisamente uno de los caracteres de la vida lograda el de ser la vida de un agente que ha querido esta vida y la reconoce como tal.

Por lo demás, la vida humana teñida de moralidad es también la vida que es más racional para vivir. Platón recuerda en la *Apología de Sócrates* que Sócrates se había visto confiar por el dios la misión de «vivir filosofando, examinándose a sí mismo y a los demás», con el fin de convencer a todos los hombres de no ocuparse ni de su cuerpo ni de su fortuna, sino solamente de su alma. Semejante misión tiene un alcance moral inmediato. Indica en primer lugar un orden de los bienes. El bienestar del cuerpo, la fortuna, los intereses privados, los éxitos políticos no tienen más que un valor débil si se los compara al único bien verdadero al que puede acceder el ser humano en esta vida; un bien que le es propio e interior, «el bien que está en sí mismo» dice Sócrates en el *Alcibíades*. El ejercicio de la racionalidad crítica es el mejor modo de realizar este buen estado del alma, pues permite el desembarazarse de las falsas creencias sobre los bienes y sobre los males. El examen y el diálogo con otro permiten poner al día las creencias morales implícitas del interlocutor, revelar las contradicciones que existen entre ellas y, al término de una refutación, convencerle de que abandone una creencia falsa. Se trata de «desnudar el alma» como dice Platón en el *Cármides* haciendo ver sus creencias, sus razones, sus resoluciones. Esta sorprendente certidumbre de que la bondad moral es el fruto de la investigación racional corresponde a la insistencia con la que Sócrates subraya que él mismo no posee ningún conocimiento sustancial de la moralidad, que ignora, por ejemplo, cuáles son los comportamientos sociales aceptables o las cualidades propias del hombre y del ciudadano, pero que por el contrario dispone, además del hecho de saber que ignora semejantes cosas, de una forma de conocimiento propiamente humano capaz de distinguir entre lo que es un verdadero bien para el alma y lo que no es ni un bien ni un mal.

Otro rasgo característico de la moralidad postsocrática es el haber hecho de la razón y del conocimiento los constituyentes fundamentales del ego. La ambición de una comprensión racional del yo, formulada por primera vez por Sócrates, alcanza toda su amplitud en la obra de Platón. Pero, mientras que la reflexión socrática se remite a la práctica, al saber hacer y a un conocimiento moral contextualizado (puesto que la investigación ética se desarrolla con otros seres humanos y desde el punto de vista de una existencia humana que se está viviendo), Platón quiso poner al día el fundamento filosófico de esta actividad racionalista relacionándola con el conocimiento de la realidad inteligible que es la Forma del Bien. El conocimiento del Bien y su interiorización son la respuesta platónica a la cuestión; «¿Cómo debo vivir?».

Por el contrario, nada es más ajeno al pensamiento de Aristóteles que la ambición platónica de hacer de la ética una empresa de conocimiento. El fin de la moral según Aristóteles no es el conocimiento de la esencia del bien que es la virtud, sino el hecho de convertirse en virtuoso. La reflexión ética no es una investigación teórica, sino una forma de práctica, destinada a mejorar el alma explicando por qué se debe buscar la condición virtuosa. Aristóteles rehusa, a diferencia de Platón, a buscar en la moral una exactitud y un rigor que no valen más que para las ciencias. Finalmente, mientras que Platón separa los argumentos verosímiles y las opiniones de la mayoría, Aristóteles recomienda partir de las creencias comunes, proceder de forma dialéctica identificando dificultades y problemas, mostrar las cosas en general y no servirse más que de un grado de rigor apropiado. Al rechazar la idea platónica según la cual la aprehensión del bien humano deber estar apoyada en un conocimiento abstracto y universal del bien en general, ningún otro filósofo aparte de Aristóteles acercó tan estrechamente la comprensión de la pregunta: «¿Cómo debo vivir?» a la de la naturaleza del *yo*. Para el hombre, como para toda especie viva, el bien consiste en el desarrollo y el ejercicio de las capacidades de su naturaleza en condiciones favorables.

El cinismo quiso asimilar la filosofía moral a una forma de ejercicio, de práctica, de ascesis, más que a un conjunto de razonamientos y de conocimientos. Semejante tensión entre un destino práctico y un destino teórico de la filosofía se vuelve a encontrar constantemente en la historia del pensamiento helenístico. Una primera vía, preocupada sobre todo por la práctica y la manera de vivir, está ilustrada por el escepticismo y por ciertos aspectos del epicureísmo: se trata de «la vía corta hacia la virtud», como se la llamaba en el seno de la escuela estoica. Otra vía, al tiempo que reconocía el problema de la práctica ética, intenta fundar ésta en el conocimiento del mundo natural y sobre su lógica, reencontrándose con la ambición teórica que había sido propia de Platón. El estoicismo ilustra mejor esta segunda tendencia: la ética está siempre en el corazón de la filosofía pero se alimenta de sus otras partes, la lógica (o el análisis de las nociones) y la física (o el estudio de las realidades físicas y del cosmos).

Pero se escoja una u otra vía, la filosofía moral de la época helenística tiene por objetivo principal el dar a los individuos razones para creer que pueden acceder a un control total de su propia felicidad en el mundo, aquí y ahora. Mientras que para Platón, la forma más alta de felicidad humana estaba siempre sometida a la indeterminación que afecta al mundo físico, Aristóteles no concebía la felicidad como independiente de la fortuna, el ideal de vida y de felicidad propio de las filosofías helenísticas se presenta sobre el papel como accesible a todo individuo y en todo lugar. Semejante modelo de autonomía fundado sobre la comprensión racional de lo que necesita un ser humano para ser feliz y actuar moralmente, a saber la actividad libre de la racionalidad, fue retomado en primer lugar por los cínicos y los cirenaicos. El cínico menosprecia todo, salvo la razón. Guiado por la razón puede dedicarse a vivir libre de todo constreñimiento o tradición, indiferente a los bienes exteriores, a la fortuna, a la opinión pública. Incluso en el sabio cirenaico, que no concede valor moral más que al placer del momento, se encuentra este mismo ideal de vida consistente en mantener un control de sí mismo completo en todas circunstancias, hecho esencialmente de dominio adquirido sobre los placeres.

El ejemplo moral que es la vida del sabio se convertirá en la imagen de marca de la filosofía helenística. La concepción del sabio será diferente según la escuela filosófica, pero reúne siempre la racionalidad, el control de sí mismo, el culto de la virtud y de la autonomía. Este conjunto de cualidades y la interiorización del bien moral proporcionan la fórmula del ejercicio ético. El sabio no responde de nadie más que de sí mismo. Esta provisto, equipado, en el sentido militar del término, con la sabiduría que lo prepara para encarar todas las privaciones porque redujo sus necesidades al mínimo que la naturaleza puede ofrecerle de un modo ordinario. Puede vivirse según el ideal epicúreo de existencia exenta de todas formas de alteración, sea según el ideal estoico de una vida que transcurre dulcemente, sin sobresaltos, en una total independencia con respecto al azar y a las circunstancias.

LA VIRTUD Y LA NATURALEZA

Sócrates definió la virtud como un ideal de autonomía moral y de racionalidad, que pro-

tege contra todo atentado procedente de otro y de las vicisitudes del azar. Semejante concepción se encuentra en todo el pensamiento ético postsocrático y ha marcado la cultura europea al menos hasta el siglo XVIII. Rompe con la idea homérica de la moralidad como afirmación de sí; se opone igualmente a la forma de realización humana, o talento de dirigir sus asuntos en el dominio privado y en el dominio público que enseñaban los sofistas. Dicho esto, existen muchas razones para pensar que la definición socrática de la virtud nunca se vio completamente sustituida en la moralidad popular por la comprensión aristocrática o por la definición convencional e instrumental de la virtud. La obstinación de algunos interlocutores de Platón, y entre ellos el joven Menón que define espontáneamente la virtud como «la intensidad de los deseos y la capacidad de satisfacerlos», lo atestigua suficientemente.

No se puede dejar de subrayar el uso muy general del término *arete* (virtud o excelencia) en la época socrática y en los diálogos de Platón. Existe en efecto una *arete* de los ojos, de las orejas, de los caballos. En todos estos empleos el término *arete* sirve para describir una función (ver para los ojos, correr para los caballos), pero también para designar la realización óptima y la excelencia de esta función. Del mismo modo, la *arete* del hombre, en el uso corriente del término, designa la acción más específica del hombre y su realización óptima. Sócrates y Platón retoman este sentido ya rico y le añaden varias determinaciones nuevas. Siendo el hombre capaz de acciones voluntarias, la *arete* es la cualidad propia, la excelencia del principio agente, a saber el alma humana. Por otra parte, Platón, como Sócrates antes que él, exige que la *arete* no pertenezca más que al alma humana y sea definida principalmente a partir de la reflexión y del conocimiento, como facultad que permite captar claramente el fin de la acción y determinar los medios necesarios para llevarla a cabo. La *arete* socrático-platónica se define a la vez por esta relación con el bien concebido como orden del alma y por la presencia del conocimiento.

Semejante concepción supone una crítica radical de la comprensión común de la virtud. Esta se lleva a cabo en el libro I de *La República* y trata acerca de la virtud de la justicia. A la cuestión de saber qué es la justicia, una primera respuesta de inspiración tradicionalista (la justicia es entregar lo que se debe), conduce a varias incoherencias, Sócrates se apresuró a mostrarlo. Otra definición, propuesta por Trasímaco, identifica la justicia con la promoción de los intereses del sujeto. Esta concepción egoísta de la racionalidad práctica tiene como consecuencia, en materia política, que cada gobierno detentador de la fuerza establezca las leyes que le son ventajosas y que declara justas. Para refutarla Sócrates se ocupa en subrayar la incoherencia que presenta en hacer de la justicia «el interés del más fuerte». El interés del agente, que es el único objetivo moral del egoísmo racional, debe fundarse en el conocimiento de lo que es un bien para este agente. Ahora bien, el bien del agente, o buen orden de su alma, nunca se puede realizar a través de la injusticia. Por otra parte Sócrates subraya que es dudoso que una concepción egoísta de la moralidad sea compatible con cualquier clase de organización social que sea. El inmoralista necesita, para lograr sus fines, estar rodeado por personas que respetan la moralidad común. Finalmente, una tercera concepción, según la cual las únicas razones que recomiendan seguir la vía de la justicia derivan del hecho de que el poder de actuar es limitado, aparece propuesta por Glaucón. La justicia ocuparía «el medio entre el bien más grande, es decir la impunidad en la injusticia, y el mal más grande, es decir la impotencia de vengarse de la injusticia». Situada entre estos dos extremos, la justicia no es entonces amada como un bien sino honrada debido a la impotencia en que estamos para cometer una injusticia.

Existen tres modos de definir la virtud (según la tradición, el interés personal, la conciliación de intereses) que Sócrates critica diseccionando el elemento que les es común: las tres consideran la justicia como un bien «ajeno», útil no para quien la ejerce, sino para aquel en cuyo beneficio se ejerce. Ahora bien, lejos de ser un bien sólo para quien se aprovecha de ella, la justicia, según Sócrates, es un beneficio exclusivo para quien la ejerce; es el más precioso de los bienes que el hombre pueda nunca adquirir por sí mismo. Una acción virtuosa se piensa como justificada por sí misma y nunca es ventajoso actuar sin justicia, pues ello supone hacer un daño objetivo a la propia alma, incluso si la acción injusta pude permanecer impune y no suponer ninguna clase de re-

probación social. A la inversa, una persona justa no puede verse lesionada por un tratamiento injusto en la medida que ninguna injusticia puede atentar al bien que es el propio, el orden de su alma. Este razonamiento, desarrollado por Sócrates con Polos en el *Gorgias*, termina concluyendo que es preferible verse tratado injustamente que cometer injusticia y, si se ha cometido la injusticia, sufrir el castigo propio para restaurar el buen estado del alma. Es necesario optar por la virtud no porque sea racional no actuar contra la justicia, en razón de las ventajas y de la felicidad que ésta puede aportar, sino porque es racional el actuar conforme a la justicia.

La virtud también se define en estrecha relación con el saber. Sócrates decía que la maldad del hombre no tiene otra raíz que su ignorancia, ignorancia de los principios de acción o de los rasgos característicos de la situación en la que actúa. Se puede criticar el vínculo establecido así entre virtud y conocimiento. El conocimiento del bien no proporciona por sí solo una razón de ser virtuoso y siempre es posible actuar irracionalmente. Pero la dependencia estricta entre el conocimiento del bien y la acción virtuosa permite comprender el alcance de la analogía establecida por Sócrates entre la virtud y un arte como el de la zapatería, la navegación o la medicina. Es cierto que si un experto es libre de no servirse de su arte o de servirse mal, el hombre virtuoso no tiene ningún motivo para no servirse del tipo de conocimiento que es la virtud, en la medida en que es conocimiento de lo que promueve la felicidad del agente. La definición de la virtud como saber permite concebirla como una cierta actividad cognitiva consistente en mantener el orden del alma. Las virtudes morales son estados del espíritu que remiten a la aprehensión de lo que es el bien y el mal. Pero el objeto de este conocimiento que es la virtud es difícil de determinar y varios diálogos socráticos terminan afirmando la imposibilidad de decir lo que es.

Las dificultades relacionadas con el intelectualismo de la concepción socrática llevaron a Platón a concebir la virtud de un modo más complejo. A la simplicidad de la teoría socrática que concibe el alma como compuesta por una parte racional y una parte irracional, Platón opone una psicología moral de una gran sutileza. El alma, según Platón, comprende tres partes: la parte racional, el *thymos* (corazón o afectividad) y la parte apetitiva. A cada una de estas partes está vinculada una fuente de motivación. La virtud moral ya no se concibe simplemente como un estado cognitivo que se remite a la verdad de la proposición que describe lo que debe hacerse; se define en relación con el conjunto del alma cuyo orden designa. Las virtudes, como causas psicológicas de nuestro comportamiento, captan las razones relativas al bien y al mal, pero, en la medida en que la virtud corresponde al establecimiento de un orden que cada vez es específico entre lo racional y lo irracional, incluye emociones y apetitos pues estos también son fuentes de movimientos corporales voluntarios y deber permanecer sometidos al juicio razonado sobre el bien. Al tiempo que enriquece la definición de la virtud de motivaciones propias a las emociones y a los deseos, Platón descarta resueltamente toda justificación instrumental de la moralidad. La elección en favor de la virtud no debe resultar del cálculo de los placeres y de las penas que el Sócrates del *Protágoras* parecía recomendar. Pues esto sería confundir la verdadera virtud con la virtud servil de la que habla el *Fedón*. El ejercicio de la virtud es la condición en la que el alma puede alcanzar su verdadera naturaleza y progresar hacia la asimilación con lo divino de lo que el *Teeteto* dice «que la virtud permite hacerse justo y santo en la claridad del pensamiento». La virtud consiste pues en imitar en su alma los movimientos armoniosos del alma del mundo, pero también se remite a una forma de conocimiento que no es accesible más que al término de un proceso de rememorización. Únicamente los gobernantes de la ciudad de *La República* tienen acceso a este conocimiento de la virtud, los demás ciudadanos no disponen más que de una opinión verdadera. Se debe no obstante subrayar que existe una fuente de tensión en la concepción platónica de la virtud definida tanto como ejercicio puro del pensamiento (según el *Fedón* y el *Teeteto*) y como una realidad mixta que asocia deliberación, deseo y emociones (en *La República*). Esta tensión tal vez explica que la definición de la virtud sea uno de los puntos en los que Aristóteles se separa más de Platón.

Aristóteles define la virtud como el estado óptimo de las potencialidades racionales de la naturaleza humana. Pero distingue cuidadosamente entre dos formas de virtudes o

excelencias: las virtudes intelectuales (es decir, las virtudes del intelecto teórico, saber e inteligencia, o práctico: la sabiduría práctica), y las virtudes morales que son «disposiciones a actuar de modo deliberado, consistente en una mediación relativa a nosotros, que está racionalmente determinada como la que determinaría el hombre prudente». Las virtudes morales, las virtudes del carácter, están hechas a la vez de deseo actual y de disposición racional. En efecto, la sabiduría práctica, *phronesis*, desempeña un papel esencial en la deliberación, en la aprehensión del fin y en el juicio práctico de la situación, pero el conocimiento del bien nunca basta por si solo para convertir a uno en virtuoso. Pues si la virtud es el elemento esencial de una vida completa y autárquica, también requiere una pluralidad de bienes como condición misma de su existencia.

Las virtudes morales, a las que se remiten plenamente penas, placeres y emociones, se definen a la vez como mediaciones y como excelencias. El criterio de la mediación, o justo medio (por lo cual es necesario entender no un principio de moderación, sino un factor de apropiación y de conveniencia) es un criterio formal que permite apreciar la justeza de los sentimientos, de las emociones, de los placeres vinculados con el acto virtuoso. De este modo el valor es mediación entre dos vicios correspondientes, de exceso y de defecto, la cobardía y la temeridad. La moderación es una mediación entre una forma de complacencia sin límites y la insensibilidad a los placeres. Por lo demás, el criterio formal de la mediación permite pensar cierta variabilidad de las formas de virtud. Un texto de la *Política* reivindica explícitamente, contra Platón que la había criticado, la definición que daba el retor Gorgias de una pluralidad de virtudes: la virtud de un hombre difiere de la de una mujer y de la de un esclavo; una enumeración razonada de las virtudes es por tanto más cercana a la realidad y guía mejor la acción que una pretendida definición universal.

Los epicúreos y los estoicos concibieron la virtud como la condición esencial de la obtención del fin, definido por su parte como la perfección moral humana. Otro rasgo destacado de la ética helenística viene de la relación establecida entre moral y naturaleza y en la paridad sugerida entre razones morales y razones naturales. La noción de «tendencia natural» *(horme)* es a este respecto fundamental. Los epicúreos son sus defensores más evidentes. Epicuro recomendaba regresar a las primeras certidumbres de las que la educación había alejado al hombre, pues entonces es fácil constatar que las tendencias naturales compiten con el placer. Los afectos de placer y de dolor son como criterios, inmediatos e irrefutables, que indican que lo que es placentero es bueno. Es esto lo que revela la naturaleza del hombre, que se muestra no en el momento de su plena realización, como pensaba Aristóteles, sino en el joven niño cuya naturaleza no está adulterada. Los estoicos aceptarán el mismo punto de partida, pero las tendencias naturales, según ellos, no se orientarían hacia el placer, sino hacia el cuidado de sí, el instinto de conservación y de autodesarrollo. Por esta capacidad de apropiación de sí mismo o familiaridad *(oikeiosis)*, el ser humano busca las ventajas naturales que son otros tantos fines prescritos por la naturaleza. La actividad de selección de lo que es ventajoso adopta poco a poco una forma de conocimiento práctico de sí misma y se desarrolla en conformidad con la voluntad de la naturaleza, destinándose progresivamente las acciones a fines más elevados, objetos de elección y principios de acciones justas. El esquema de motivación que lleva en primer lugar a buscar lo que es ventajoso para el individuo, después a realizar la acción moralmente justa sigue siendo aproximadamente el mismo, pero las razones y los objetos cambiaron. La virtud fundada sobre la racionalidad es la perfección de la razón (y no un ejercicio de la racionalidad como la concebía Aristóteles).

Incluso en Pirrón, el primero y más atípico de los filósofos postsocráticos, que buscaba la aniquilación del deseo humano y parece de este modo situarse por adelantado a contracorriente de las morales helenísticas, parece poder verse inscrita en negativo esta consideración de la pulsión vital *(horme)*, o tendencia propia a todo ser vivo, que le lleva a escoger lo que cree que es bueno para sí mismo. Arcesilao, representante de un probabilismo más tardío, habría indicado que la «tendencia» lleva naturalmente a los hombres hacia lo que es apropiado. Incluso para los neopirronianos del siglo I a.C., la conducta moral requiere la obediencia pasiva a la apariencia y un impulso mínimo. Sin embargo, al hacer de la suspensión del juicio la condición

para acceder a la serenidad y a la felicidad, la escuela neopirroniana representa sin duda la tentativa más profunda que se encuentra en la filosofía helenística de no hacer hincapié en la relación de continuidad entre la tendencia primera y la moralidad.

Pero hay una excepción. La tendencia natural es en general el mejor indicador del bien humano, la búsqueda del bien humano conduciría naturalmente a perseguir el bien moral o perfección debida a la virtud. Al comienzo del libro II del tratado *Sobre los Deberes*, Cicerón subraya que no se puede disociar lo útil (útil, o *agathon* en griego, que significa tanto lo bueno para el individuo como lo bueno en sí) de la belleza moral (*honestum*, que traduce el *kalon* griego). Semejante continuidad ha sido tan fuertemente reivindicada por los estoicos que sus críticos escépticos les reprochan que utilizan dos nociones distintas del bien. La asociación entre naturalismo y racionalismo, tan característica de la ética helenística, es el punto en el que incidirán las críticas de los escépticos.

La felicidad y la filosofía de la acción

El vínculo intrínseco de la moralidad con la vida humana no es ajeno a nuestra experiencia moral, pero lo que tal vez resulte más problemático a nuestros ojos es que esta vida moral tenga por objetivo la vida feliz. La ética griega es una ética de la felicidad, una ética eudaimonista, que asocia estrechamente la búsqueda de la moral y la de la felicidad. ¿Cómo definir esta realidad (hecha de bienestar, felicidad y prosperidad) que los griegos designaron con la palabra *eudaimonia*? No se trata en absoluto del sentimiento subjetivo de la felicidad (tal como la definirán los utilitaristas ingleses del siglo XIX); incluso el epicureísmo que asimila el placer al bien se previno contra esta definición subjetiva y tal vez únicamente los cirenaicos (una de las escuelas socráticas) definieron la felicidad como la maximización de estados subjetivos excelentes. La *eudaimonia* representa más bien una manera de ser determinada a la vez por el buen orden del alma y el buen actuar.

La definición más común de felicidad es la que la identifica al placer. Uno de los primeros y más ardientes defensores de la idea es el Calicles del *Gorgias* que afirma que la vida feliz es «la vida fácil, la intemperancia, la licencia». Sócrates refuta esta tesis señalando el carácter insaciable de los deseos físicos mayores (y la frustración que está por tanto siempre vinculada con su satisfacción). Pero la verdadera refutación conceptual del hedonismo se encuentra en el *Filebo*. El placer en su conjunto pertenece al género de lo ilimitado, no es más que una génesis y no posee naturaleza propia; por tanto no se le puede confundir con el bien humano como fundamento de la vida feliz. Además, toda percepción del placer supone que el pensamiento se añade al placer. La pura vida de placer estaría entonces marcada por la incompletud y estaría condenada a buscar siempre, sin tener la menor representación mental, los objetos que deberían satisfacer los deseos de la que está habitada.

Pero el hedonismo no se reduce a la defensa de una concepción «licenciosa», en la que el placer se caracteriza por el carácter presente, la intensidad inmediata, sin que la distinción entre placeres buenos y malos desempeñe el menor papel. Existe también una concepción racionalista del hedonismo (expuesta por ejemplo en el *Protágoras*) que identifica la felicidad con la maximización de los placeres a la escala de toda la vida. En esta concepción, el sujeto tiene la capacidad de separarse de la vivencia inmediata del placer para compararlo con las penas futuras que podría conllevar o con eventuales placeres mayores por llegar. En una perspectiva eudaimonista, semejante concepción no puede refutarse más que a condición de mostrar que el concepto de placer es ontológicamente inconsistente o que el placer no puede valer como criterio independiente y neutro de lo que es la mejor condición humana.

Esta concepción holista del placer alcanzó su más alto grado de realización filosófica en la obra de Epicuro. La vida de placer, como conjunto de las satisfacciones experimentadas, es, según Epicuro, la única vida feliz porque es la única vida que pueda estar regulada y conducía a un estado de tranquilidad y de independencia en relación con las realidades exteriores. El individuo accede a una forma de autosuficiencia cambiando y adaptando sus deseos, pues éstos son los productos de creencias que los hombres pueden controlar por medio de la razón. El estado de felicidad está caracterizado por la ausencia de pena en el cuerpo y por la ausencia de alteración en el alma. Aunque el

placer sea el único bien intrínseco, la felicidad exige también la prudencia y otras virtudes éticas pues «las virtudes están ligadas naturalmente con el hecho de vivir con placer, y el hecho de vivir con placer es inseparable de las virtudes». La fuente última del placer es la reflexión sobre las condiciones mínimas de la satisfacción del cuerpo; el sabio podrá entonces ser feliz bajo la tortura. Los filósofos cirenaicos parecen haber criticado, un siglo antes de Epicuro, semejante concepción de la felicidad-placer. Ellos mismos subrayaban que el placer es el fin de toda acción, pero por ello rehusaban la asimilación de felicidad y placer, porque las satisfacciones del placer tienen un carácter rapsódico y sin compromiso que no puede tener la felicidad. La felicidad no se puede por tanto definir como placer o suma de placeres.

Al lado de la definición de la felicidad como placer, retomada sobre todo por los epicúreos, encontramos en el pensamiento socrático el origen de otras dos concepciones que influirán mucho en el pensamiento ulterior. En el *Gorgias*, Sócrates evoca la vida del hombre sabio que limita sus deseos a los que es posible satisfacer y conoce así una forma de tranquilidad que le garantizaría la felicidad inmunizándolo contra la insatisfacción y la pérdida. Esa concepción se vuelve a encontrar en el pensamiento cínico. La felicidad parece definirse como el hecho de vivir, tras una forma de ascesis física o mental de los deseos, de acuerdo con la naturaleza o en conformidad con la razón. La esencia de la felicidad es un dominio de sí que se manifiesta por la capacidad de vivir bien en toda circunstancia imaginable.

Una última concepción de la felicidad al parecer también de origen socrático define la vida humana como la vida que realiza lo mejor posible las capacidades naturales del individuo. La concepción platónica de la felicidad como satisfacción de los deseos racionales que expresan y confirman el orden del alma está muy próxima a ésta, pero serán las definiciones aristotélica y estoica las que, desde dos perspectivas diferentes, se asemejen más estrechamente. Para los estoicos la felicidad o posesión del bien moral es la realización de las tendencias naturales en primer lugar orientadas hacia la investigación del bien humano. Para Aristóteles, la felicidad se corresponde con un estado de actualización lo más perfecta posible y lo más excelente de las capacidades humanas. Pero semejante definición de la felicidad se opone claramente al hedonismo. Aristóteles muestra de este modo que la característica más propiamente humana que debe reflejar la vida feliz no es la capacidad para experimentar placer sino el ejercicio de la facultad racional. Subraya también que el placer asociado a la inteligencia es mejor que el placer, pues este no puede llegar al bien. Un siglo más tarde los estoicos mostrarán, siempre en pugna contra los epicúreos, que la tendencia más natural del ser humano no es la investigación del placer, sino una especie de familiaridad consigo mismo y con lo que es propio de cada cual.

La definición más general de la *eudaimonia* es por tanto el hecho de realizar ciertos actos, de ser una cierta persona, de llevar un cierto tipo de vida. El buen estado del alma que lleva a la felicidad y a la virtud es la única recompensa. Este es el sentido profundo del eudaimonismo griego. A la existencia de un vínculo conceptual entre la virtud y la felicidad se añade la certidumbre de que tanto una como otra son compatibles en la práctica. Se puede ser feliz al mismo tiempo que se es virtuoso en el sentido que ningún sufrimiento puede desposeer al individuo de su virtud, fuente objetiva de su felicidad. Semejante interdependencia de la virtud y de la felicidad puede adoptar sentidos diferentes. La virtud puede bastar para la felicidad, sin que sea necesario añadir nada (esta es la posición estrictamente socrática que retomaron los estoicos). De forma más general, la felicidad para la que la virtud es una condición necesaria que requiere también otros bienes. La *eudaimonia* se define en este caso a partir de la búsqueda de bienes reales, que tienen un valor objetivo. Para Platón estos bienes son, además del conocimiento, el orden, la medida y el límite que, presentes en toda realidad humana, contribuirán a hacer de ella un bien. Aristóteles añadirá a los bienes intelectuales algunos bienes exteriores como la salud y la reputación, que son necesarios para el ejercicio de la espontaneidad moral. Pero la *eudaimonia* remite también al estado más excelente del alma humana. En la medida en que la realización moral del agente depende del valor intrínseco o de la perfección de las actividades y de los estados responsables de la felicidad, el eudaimonismo de la ética griega es también una forma de perfec-

cionismo. Pero la felicidad no podría resultar de la simple posesión de estos bienes, ni incluso de un único instante de felicidad. Con la excepción de los estoicos, los filósofos griegos hicieron de la felicidad una cualidad del conjunto de la vida humana.

La felicidad es por lo tanto un fin último que permite explicar nuestras acciones y nuestros deseos. Pues sólo por la felicidad es legítimo preguntarse: «¿Con qué finalidad lo has hecho?». Sócrates hacía de la racionalidad la única fuente de la acción moral. En consecuencia no existe la «incontinencia» *(akrasia)*, o el hecho de actuar en contra de su mejor juicio, empujado por el placer, la pena o el miedo. Por otra parte nadie puede actuar voluntariamente en contra de la virtud pues ello supone no respetar lo que importa más a su alma.

Por oposición al socratismo la filosofía platónica de la acción y la psicología moral que está asociada a ella, ofrece una teoría compleja y diferenciada de las fuentes de la motivación. La parte racional del alma tiene la capacidad de actuar «en consideración de lo mejor». En sentido opuesto, los deseos irracionales, emanados de la parte apetitiva del alma, están carentes de toda consideración del bien. En cuanto a los deseos que proceden de la tercera parte del alma, la afectividad, todos ellos se remiten a la afirmación del valor propio del individuo; en esto proceden de una concepción del bien truncada, pero se pueden poner al servicio de la razón. Cuando Platón busca la explicación de una acción irracional, o del hecho de que no se actúe según su mejor juicio, o también de la existencia de conflictos psíquicos, no opone un deseo o una voluntad a un razonamiento, sino un deseo (racional) a otro deseo (irracional), manifestándose siempre la oposición de la razón al apetito bajo la forma de resistencia, de voluntad y de deseo. Por otra parte, Platón admite, contrariamente a Sócrates, la realidad del fenómeno psíquico de la *akrasia*, o posibilidad de actuar contrariamente a su mejor juicio. Pero subraya con insistencia el carácter no intencional de este tipo de acción, puesto que la intencionalidad de la acción siempre está vinculada con el hecho de que ésta procede de un juicio sobre el bien. Así la única acción racional es voluntaria en sentido pleno, siendo voluntarias las acciones inspiradas por la cólera o la emoción violenta según el grado en que ellas estén teñidas de consideración racional.

La concepción platónica, según la cual una fuente de motivación está relacionada con cada parte del alma, no se reencuentra en Aristóteles. En el *De Anima*, Aristóteles hace del deseo *(orexis)*, que procede de la parte deseante del alma, la única fuente de motivación de todas las acciones, sean racionales (y en este caso se trata del deseo racional o aspiración) o procedan de la afectividad y el apetito. La filosofía de la acción gana en coherencia, puesto que sólo hay una fuente de motivación que reside en una parte específica del alma, pero también lleva a una dificultad. Las creencias relativas al bien, las creencias evaluativas, son incapaces por sí solas de motivar ninguna acción, a menos que no esté asociada a ellas algún deseo. La incapacidad de la razón para motivar la acción corresponde por lo demás a su incapacidad de determinar los fines de la acción humana. En efecto, varios textos de Aristóteles parecen testimoniar que la razón no puede deliberar sobre los fines de la acción (definidos por el deseo), sino únicamente sobre los medios. Por último, Aristóteles no admite más que Platón que se pueda actuar contrariamente a su mejor juicio, pero reconoce que se puede actuar mal voluntariamente y con cierta racionalidad a partir de una creencia particular y truncada, y que es contraria, incluso de forma accidental, al mejor juicio.

La oposición entre Platón y Aristóteles esclarece un debate recurrente en toda la historia de la filosofía moral. Platón es el primero en haber sostenido que existe una fuente de motivación propia a la razón, que la creencia relativa al bien es «activa», capaz de motivar y de definir los fines. Aristóteles, por el contrario, ha sido presentado con frecuencia como inaugurador de una tradición que iban a ilustrar con posterioridad Hobbes, Hume y todas las corrientes anti-intelectualistas, según las cuales la razón es inerte y únicamente el deseo determina los fines.

En este sentido, Platón y Aristóteles se oponen claramente a los estoicos que son más fieles a la concepción socrática en su voluntad de identificar completamente la vida moral y la vida según la razón. El sabio estoico, si existe, sabe siempre hacer lo que es correcto en todas circunstancias y debe poder actuar de acuerdo con este saber. Los estoicos demostraron que existía un vínculo directo entre las creencias relativas al bien y a la acción. Únicamente la razón motiva las ac-

ciones: basta pues con consentir a la impresión racional que presente la descripción de una acción a realizar o a evitar. La acción es justa si la proposición que la motiva es verdadera. No hay debilidad de la voluntad, pero por contra existen errores de razonamiento, cuando se aceptan proposiciones que presentan como bueno un objeto distinto a la virtud o a la racionalidad. Las pasiones pueden ofuscar la creencia racional, es por lo que no deben ser controladas ni dominadas, sino simplemente erradicadas. La psicología moral de las filosofías helenísticas, comparada con la de Platón o la de Aristóteles, parece de una problemática simplicidad. Le son ajenas la idea de conflicto psíquico y la certidumbre de que existen fuerzas de perturbación que impiden a las acciones proceder de un principio o de la convicción racional.

Las éticas helenísticas también abordaron la cuestión de la libertad humana, según una perspectiva a la vez física y moral, cosa de la que se encuentran pocos equivalentes en Platón o en Aristóteles. Epicuro esta muy preocupado con la posibilidad de desvincular su física atomista del determinismo al que parecía unida en Demócrito y que podía llegar a retirar toda realidad a la responsabilidad moral del agente. La teoría del *clinamen* (o desviación mínima de los átomos, término utilizado por Lucrecio en su poema *Sobre la Naturaleza*), que permite pensar en la constitución de los cuerpos y de un mundo físico estable sirve también para concebir la posibilidad de la formación del carácter moral, fuente autónoma de acciones que no es reducible a la suma mecánica de los átomos que componen la persona. Finalmente, los estoicos se interesaron también por el problema del destino, problema físico que pone en juego el principio universal de causalidad, y problema moral, pues está vinculado a la posibilidad de la libertad humana. Semejante teoría física compleja permite pensar que la acción moral, aunque necesariamente promovida por una impresión procedente del exterior, también está determinada en su calidad moral por el carácter del agente, por medio de un asentimiento en el que se expresa su disposición moral.

El bien y la vida buena

La idea de bien es la clave de bóveda de la filosofía moral de la Antigüedad. Desempeña un papel fundamental en la filosofía moral de Platón. En efecto, el conocimiento del bien permite al filósofo juzgar lo que es el bien en los seres humanos y en la totalidad del Universo. Solamente al término de una educación filosófica, el futuro gobernante de *La República* llegará a completar esta «parte más brillante del ser», que presenta las características formales de belleza, orden y simetría. Su alma busca entonces reproducir en sí misma los movimientos ordenados del alma del mundo y a realizar un equivalente del bien en los asuntos humanos. Pero, como ocurre con frecuencia en Platón, esta primera orientación, que supone la ascesis y el desprendimiento, debe ponerse en paralelo con otra, que defiende una concepción del bien como suprema elegibilidad para los seres humanos, realidad perfecta y autosuficiente. A este bien propiamente humano, el *Filebo* lo define como una vía mixta y armoniosa que asocia todos los conocimientos y los placeres más puros. La vida mejor, cuya elección es la elección moral más accesible al hombre, se define en el mito de Er que cierra el libro X de *La República*, como una «vía media», no en el sentido de una vía mediocre, sino en el de una vía teñida de mesura.

Es en esto que Aristóteles se opone más a Platón. El concepto platónico de bien es, según Aristóteles, incoherente, sin consistencia interna y sobre todo inútil. Platón se equivocó al pensar que el concepto se empleaba de modo unívoco. En realidad, el bien se dice según las diferentes categorías del ser (es Dios o el intelecto según la sustancia, virtud según la cualidad, medida según la cantidad, etc.) El bien no puede ser una noción una y universal, y la tesis platónica según la cual el bien es medida procede por tanto de una falta de categoría. Seguidamente, siendo el bien una designación homónima, dotada de sentidos múltiples, no puede ser objeto de una ciencia única. Por último, incluso si existiese tal bien en sí, sería un paradigma inaccesible, incognoscible para los humanos y perfectamente inútil. El agente moral no tienen para guiar su acción ninguna necesidad de él.

Platón concibe el bien como una realidad objetiva, inteligible, cognoscible y guía de la acción humana. El Bien es fundamentalmente uno, independiente del espíritu humano y criterio imparcial de la bondad de las acciones y de los comportamientos. En toda la tra-

dición institucionista a partir del siglo XVII, en el filósofo inglés de comienzos del XX, G. E. Moore y, más cercano a nosotros, en los sostenedores del realismo moral, encontramos una definición semejante del bien. Para Aristóteles, por el contrario, el bien es un modo de calificar los estados de las cosas, de las personas y de las acciones. La calidad de bien aplicada a una realidad depende de la naturaleza de esta cosa; ahora bien, la bondad de esta cosa no se puede definir independientemente de lo que ella tiene de específico; existe por tanto una pluralidad irreductible de bienes. El pensamiento de Tomás de Aquino, el de Hume, y de los defensores contemporáneos de un regreso a la virtud como Aladstair MacIntyre o Charles Taylor se aproximan mucho a semejante concepción.

Las respuestas aportadas por los filósofos helenísticos a la misma cuestión: «¿Qué es el bien?» aparentemente son más sencillas y más substanciales. El bien es, por ejemplo, el placer o la vida conforme a la naturaleza. Pero estos filósofos también se preocuparon mucho por el tema de la accesibilidad del bien. Todos los filósofos helenísticos subrayaron hasta qué punto es difícil realizar en sí mismo el bien moral. Todos dicen que el sabio es un modelo, un ideal de la perfección humana, cuya existencia es posible. Los estoicos subrayaron de esta forma que incluso si el único bien es la virtud, el sabio puede mostrar en todas sus acciones (importantes o triviales, tengan éxito o fracasen) la disposición racional que es el signo de la virtud. El estoicismo imperial también desarrolló formas de ejercicio espiritual que permiten realizar este desprendimiento del cuerpo y de los bienes exteriores para acceder a una forma de ecuanimidad (una «ciudadela interior», según la expresión de Marco Aurelio).

Una vez más Pirrón y la tradición escéptica representan, en el seno del pensamiento ético griego, un punto de ruptura. Si, para Pirrón, el bien soberano se define como un estado de perfección interior, concebido como una *aphasia* (imposibilidad de hablar o hablar para no decir nada: pues las cosas para Pirrón son en esencia e incomunicables), una ausencia de alteración y por último una ausencia de afecto, por contra, para el escepticismo que se desarrolló en la Academia a partir del siglo III, la única perfección posible para el hombre es la de no comprometerse en ningún asentimiento erróneo. No concibiendo el bien moral ya como un conjunto de estados afectivos y mentales (serenidad interior, apaciguamiento, incluso erradicación de la sensibilidad), sino como una suspensión del juicio *(epoche)*, dicho de otra forma como una actitud con respecto al mundo de las representaciones, los escépticos se distinguen con nitidez del resto del pensamiento helenístico.

El pensamiento ético griego tiene como uno de sus rasgos característicos el presentar una moralidad centrada sobre el agente, por lo que el desarrollo moral del sujeto se adquiere a partir de él mismo y culmina con la formación de su carácter moral. El reproche que Kant dirigía a la filosofía moral de Platón, consistente en que defendía una forma egoísta de moralidad, es válido para el conjunto de la moral griega. Esta es formalmente egoísta en el sentido en que si cada hombre tiene una buena razón para actuar moralmente, esta razón se refiere esencialmente a su carácter moral. El principio de moralidad inscrito en el agente moral no consiste nunca en un conjunto de preferencias a satisfacer independientemente de todo punto de vista moral. Por el contrario, como dice Bernard Williams, el objetivo planteado no es «dar una explicación del yo y de sus satisfacción que muestran cómo la moralidad puede corresponder con él, sino proporcionar una explicación del yo en la que la moralidad ya está inscrita».

El lector actual podrá sorprenderse. Mientras que nosotros comprendemos las virtudes y la moralidad en un sentido esencialmente altruista, ¿cómo captar una perspectiva ética que no pondría la preocupación por el otro en un primer plano? Cuando Sócrates subraya que la preocupación más importante del hombre debe ser la calidad de su alma, no hace ninguna alusión al hecho de que el servicio a los demás representaría en sí mismo una finalidad moral. La felicidad buscada, sea todo lo objetivista que se quiera su definición, es evidentemente la del agente y no la de los demás. Pero la formulación de esta preocupación exclusiva por su alma precisa ser matizada, pues la teoría platónica del amor, cuyo objetivo es la mejora moral del otro, la concepción aristotélica de la justicia, la idea estoica de la familiaridad y la epicúrea de la amistad, atestiguan una preocupación por una real toma en consideración del otro

en la definición de la moralidad. En la medida en que los objetivos de la moralidad y de la justicia son racionales, es posible convencer de ello a todo otro agente moral. Más generalmente, las razones morales que valen para cada hombre valen también para los otros. Por último, el ejercicio de las virtudes altruistas contribuye a la felicidad del que las practica. El hombre que muere por su país o por sus amigos es un hombre que se ama a sí mismo, dice Aristóteles, pues se concede a sí mismo una gran parte de lo que es un bien.

INFLUENCIA Y POSTERIDAD DEL PENSAMIENTO ÉTICO GRIEGO

La secuencia ininterrumpida en la que nos representamos a los filósofos antiguos: los presocráticos, Sócrates, Platón, Aristóteles, los estoicos, los epicúreos, los escépticos, sólo es familiar desde hace dos siglos. Con anterioridad, el conocimiento del pensamiento griego era selectivo y parcial. La Edad Media lee principalmente a Aristóteles y a los estoicos, mientras que sólo se conocía de Platón el *Timeo*. Desde el final de la época medieval, el aristotelismo representó la posibilidad de una comprensión estable y ordenada del mundo en relación con Dios, mientras que el platonismo encarnó por contra una especulación racional, humanista, en ocasiones poética y mágica. El famoso cuadro de Rafael, *La Escuela de Atenas*, reúne las dos figuras centrales de Platón y de Aristóteles, el primero con los ojos levantados hacia el cielo, el otro con las manos vueltas hacia el suelo. Pero el redescubrimiento del platonismo en el Renacimiento hizo también soplar un viento de humanismo, mientras que se contempla a Aristóteles (en todo caso Descartes así lo hace) como el defensor de las esencias y de las analogías misteriosas. Incluso en la actualidad, ¿cómo estar seguros de que el modo en que vemos la filosofía griega se corresponde con lo que fue? Las oposiciones polémicas entre escuelas que nos parecen tan decisivas no se percibieron realmente en la posterioridad inmediata. Cicerón no parece establecer una gran diferencia entre el pensamiento de Platón y el de Aristóteles, subrayando de esta forma su común oposición al pensamiento de Epicuro y en un menor grado al de los estoicos.

Pero no por ello la filosofía moral de la Antigüedad ejerció un influjo menor en la historia de la filosofía y, todavía hoy, la teoría de las virtudes de Aristóteles, la concepción de la motivación humana en Platón y Aristóteles, la definición de los placeres por los cirenaicos y los estoicos, están en el núcleo de numerosos debates. Esta constancia de la referencia griega puede hacernos dudar de una concepción historicista de la filosofía (según la cual nuestros problemas morales se definen por las condiciones históricas). En efecto, algunos de nuestros problemas morales son los mismos que se planteaban los griegos, y las respuestas que intentamos darles derivan en parte del pensamiento griego. Que semejante cosa sea posible también nos debe hacer escépticos en cuanto a la existencia de un progreso moral desde la Antigüedad hasta nosotros cuyo primer efecto sería relegar las reflexiones griegas al mundo pasado de los antiguos.

Por último podemos intentar responder a la cuestión inicial sobre el sentido que tiene la moralidad en los griegos. Se trata de una moral sin ley abstracta ni imperativo categórico. La cuestión moral esencial es la de saber qué vida llevar y cómo formar el carácter propio. En este sentido, el pensamiento ético griego representa la forma más completa de una concepción de la moralidad fundada sobre la atracción ejercida por el bien, en la que la realización moral del agente es estrictamente conmensurable con el objetivo de la felicidad (por oposición a una concepción imperativa en la que la fuente de la moralidad se encuentra en obligaciones independientes del desarrollo del agente). En la misma vena, el altruismo está fundado sobre una concepción del bien para las personas, incluso si se puede encontrar en el pensamiento antiguo, en los estoicos, la sugerencia de una teoría moral fundada sobre los deberes y las obligaciones.

El pensamiento ético griego no llevó a cabo ninguna distinción estricta o ruptura nítida entre la moral y lo no-moral, entre las obligaciones generales y los ideales morales privados. Se trata de una moral sin dios, sin reglas abstractas, pues los hombres nunca se desvincularon de la cuestión de saber qué clase de vida vivir. Por lo demás no se encuentra tampoco la idea de una universalidad de las obligaciones, la concepción de una humanidad y la consideración de la dimensión específica de la historia. Los griegos no imaginaron poder explicar la realidad en términos de proceso

histórico, ni creyeron que las categorías de pensamiento de los hombres estuviesen condicionadas por las circunstancias materiales, sociales o históricas en las que vivían.

El pensamiento ético griego está, por último, profundamente integrado en la vida humana. La concepción griega de la moralidad puede acoger la suerte o el azar y las vicisitudes que caracterizan la vida humana. Es en relación con esto que defiende una concepción del hombre moral, racionalmente autosuficiente, libre, al abrigo de la contingencia. En esta certidumbre de la precariedad de la realización moral, a la que es una reacción la búsqueda de la autonomía moral, tan fuertemente presente en la filosofía helenística, el pensamiento ético griego encuentra un vínculo esencial con los autores trágicos.

Monique Canto-Sperber

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Textos y traducciones

ARNIM, Hans von, *Stoicorum Veterum Fragmenta,* Teubner, Stuttgart, 1964, 2.ª ed.
ARISTÓTELES: véase el artículo dedicado a él en el presente libro.
BRÉHIER, Emile y SCHUHL, Pierre-Maxime, *Les Stoïciens,* Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», París, 1962.
CICÉRON, *Les Devoirs,* Les Belles Lettres, París, 1974 (versión española de José Guillén Caballero, Cicerón, *Sobre los Deberes,* ed. Tecnos, Madrid, 1989).
Démocrite et l'atomisme ancien. Fragments et témoignages, Presentación y traducción de Maurice Solovine, revisada y completada por Pierre-Marie Morel, Pocket, París, 1993.
DUMONT, Jean Paul, *Les Présocratiques,* Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», París, 1988.
— *Les Écoles Présocratiques,* Gallimard, col. «Folio / Essais», París, 1991.
EPICURE, *Lettres, Maximes, Sentences,* trad. por Jean-François Balaudé, Le Livre de Poche, París, 1994.
GIANNANTONI, Gianni, *Socratis et Socraticorum reliquiae,* Bibliopolis, Nápoles, 1990 (2.ª ed.)
LONG, Anthony y SEDLEY, David, *The Hellenistic Philosophers,* Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
PIRRONE, *Testimonianze,* F. Decleva-Caizzi ed., Bibliopolis, Nápoles, 1981.
PLATÓN: véase el artículo dedicado a él en el presente libro.

Estudios

ADKINS, Arthur W. H., *Merit and Responsability,* Oxford University Press, Oxford, 1960.
ADKINS, Arthur W. H., *From the Many to the One. A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs,* Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1970.
— *Moral Values and Political Behavior in Ancient Greece From Homer To the End of Fifth Century,* Norton & Company, Nueva York, 1972.
ANNAS, Julia, *The Morality of Happines,* Oxford University Press, Oxford, 1993.
AUBENQUE, Pierre, *La Prudence chez Aristote,* PUF, París, 1963.
BURNYEAT, Myles (ed.), *The Sceptical Tradition,* Oxford University Press, Oxford, 1990.
DOVER, Kenneth J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristote,* Basil Blackwell, Oxford, 1974.
GOLDSCHMIDT, Victor, *Platonisme et pensée contemporaine,* Aubier Montaigne, París, 1970.
GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, *L'Ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71,* París, 1986.
— *Le Cynisme dans l'Antiquité,* PUF, París, 1993.
HADOT, Pierre, *La citadelle intérieure – Introduction aux Pensées de Marc Aurèle,* Fayard, París, 1992.
— *Qu'est-ce que la philosophie antique?,* Gallimard, París, 1995.
IRWIN, T., *Plato's Moral Theory: the Early and Middle Dialogues,* Oxford University Press, Oxford, 1977.
KERFERD, G. B., *The Sophistic Movement,* Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
NUSSBAUM, Martha, *The Fragility of Goodness,* Cambridge University Press, Cambridge, 1986 (versión española, *La Fragilidad del Bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega,* Visor, Madrid, 1995).

NUSSBAUM, Martha, *The Therapy of Desire – Theory and Practice in Hellenistic Ethics,* Princeton University Press, 1994.
PEARSON, Lionel, *Popular Ethics in Ancient Greece,* Stanford University Press, California, 1962.
SNELL, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes,* Hamburgo, 1948 (versión española, *Las Fuentes del Pensamiento Europeo. Estudios sobre el Descubrimiento de los Valores Espirituales de Occidente en la Antigua Grecia,* Razón y Fe, Madrid, 1965).
VEGETTI, Mario, *L'etica degli antichi,* Laterza, Roma-Bari, 1989.
VLASTOS, Gregory, *Socrate. Ironie et philosophie morale,* Aubier, París, 1994.
WILLIAMS, Bernard, «Philosophy», en *The Legacy of Greece,* ed. by Moses Finley, Oxford University Press, Oxford, 1981 (versión española, «Filosofía» en M. Finley (ed.), *El Legado de Grecia,* Crítica, Barcelona, 1983, pp. 213-265).
WILLIAMS, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy,* Fontana, Londres, 1985.

REMISIONES

Figuras del filósofo
Antístenes
Epicuro
Plutarco
Sofística
El Sabio y la política
Aristóteles
Platón
Sócrates
Estoicismo

2

La política

Figuras del político
Invención de la política
Utopía y crítica de la política
El Sabio y la política

FIGURAS DEL POLÍTICO

Los políticos en general

Las pequeñas Ciudades griegas, con las cuales se comparan nuestros estados modernos, contaban con una muy débil proporción de ciudadanos. La aplastante mayoría de la población era de origen extranjero o, todavía con mayor frecuencia, esclavo. Las mujeres, más de la mitad de la pequeña minoría libre y autóctona, no tenían derechos políticos; y los hombres no obtenían el ejercicio de esos derechos más que con la edad, al servir en un cuerpo del ejército. En el seno de la ciudad, la muy pequeña fracción de los ciudadanos era, por sus derechos, una elite. En este grupo, los hombres políticos representaban a su vez de buen grado una nueva elite, de hecho, sino de derecho. Pues los políticos eran los que gobiernaban. Ahora bien, incluso allí en donde, en las democracias populares directas, la ley confería a los ciudadanos el acceso a todas las funciones de gobierno, no todos los ciudadanos podían hacer valer semejante disposición, sea por carencia de fortuna y, por lo tanto, del ocio necesario para el ejercicio de funciones no remuneradas, sea incluso por falta de educación elemental. Los políticos, en la mejor de las hipótesis, quedaban por tanto como la elite de la elite; pues sólo un pequeño número de la pequeña fracción ciudadana poseía fortuna y educación. Pero la mejor de las hipótesis, en la historia de las ciudades griegas, es excepcional. La mayor parte de las veces las ciudades tuvieron cuidado en reservar el derecho a gobernar a la minoría de esta fracción ciudadana, que se designaba para este papel por la posesión de cierto nivel de fortuna o por cierto grado de educación, cuando no era simplemente a un individuo superior sino honorable, asistido por una familia poderosa.

Por lo tanto son muy diferentes las figuras del «político» según las situaciones, llevando cada régimen al poder a un tipo de ciudadano particular. Los historiadores y después los pensadores antiguos (de Heródoto a Aristóteles), entre los siglos V y IV antes de nuestra era, se las ingeniaron para inventariar y clasificar estas formas de regímenes políticos, cuyos nombres se utilizan todavía.

Se distinguían tres grandes clases, según el número de los ciudadanos que ejercían el poder: uno sólo para las monarquías, una minoría o una mayoría en los otros dos casos. En el interior de cada clase, otro criterio, más bien cualitativo, permitía distinguir dos clases de regímenes y oponía de este modo dos principios de legitimidad universales: la fuerza o el poder con la excelencia o la virtud. De este modo, la monarquía sustentada por la fuerza militar es una tiranía y la que sostiene la virtud una monarquía. Si la fuerza, conseguida por medio de las riquezas, hace legítimo el gobierno de un pequeño número, es una oligarquía, en este caso plutocrática; si es la virtud, emanada de la educación o del linaje, es una aristocracia. Por contra, si la mayoría, por el mero hecho de la fuerza de los números, ejerce el poder, se trata de una democracia; pero si alguna clase de excelencia caracteriza a esta mayoría, se trata entonces... de una república *(politeia)*; con frecuencia los griegos no utilizan para calificar este tipo de régimen, muy teórico, otro nombre que el que sirve para designar en general al régimen político.

Semejante clasificación es un instrumento mediocre para distinguir las formas que adopta, en la realidad, el orden político. Los análisis empíricos más refinados, intentados en ciertos trabajos de Aristóteles, muestran

por otra parte que no podemos contentarnos con semejantes simplificaciones. Pero estas son sorprendentemente instructivas en cuanto a la idea del político que sugieren.

La clasificación teórica de los regímenes constitucionales hace aparecer en efecto que el político nunca está legitimado en el ejercicio de su función más que por una forma de superioridad. Con semejantes bases se podrían bosquejar múltiples figuras de hombres políticos, que se compondrían con rasgos tomados de imágenes de la fuerza, del poder, de la propia violencia y otros rasgos tomados de los diferentes grados de virtud. Pero los griegos pensaron menos en mezclar estos caracteres, para reconstruir la realidad como historiadores, que en distinguirlos con el fin de medir como filósofos, la distancia entre los tipos de hombres políticos. A sus ojos, la superioridad del monarca sobre sus súbditos, cualquiera que sea su naturaleza, fuerza o virtud, debe ser necesariamente más grande que la superioridad del número reducido sobre la mayoría, mientras que ésta, en democracia o en república, no supone la superioridad de los gobernantes sobre el gobernado, sino la del número de los gobernantes sobre el número de los gobernados.

Así pues, la combinación de los criterios cuantitativo y cualitativo para distinguir los regímenes políticos hace aparecer dos extremos entre los cuales se sitúan todas las figuras políticas. Estos extremos corresponden a figuras excepcionales, por no decir míticas, en las que se reconoce, por una parte, a un monstruo de brutalidad y, por otra, si se puede decir, a un monstruo de virtud. El primero es el déspota que establece entre su persona y sus súbditos la distancia inhumana que separa al amo de sus esclavos; el segundo es el rey de alguna forma divino que establece la distancia benévola que separa al padre de sus hijos. Uno y otro representan los dos polos entre los cuales oscilan todas las demás figuras de hombres políticos. Por el contrario en el centro aparece, también repartida entre las tendencias despótica y paternal, la figura familiar del político que no puede hacer valer ninguna distancia evidente entre él y aquellos a los que gobierna. Este político, al que la igualdad entre ciudadanos impide ser rey y debería impedirle ser un déspota está, en cierto modo, invitado a imitar la benevolencia del primero y a huir de la brutalidad del segundo. Pero siempre está amenazado por la acción del principio de igualdad, de verse rehusar la distancia que encuentra el primero y que instituye el segundo, entre su persona y sus súbditos. Con otras palabras, debe hacer frente al peligro anárquico que engendra el principio igualitario y que, en nombre de la libertad, sustrae a los ciudadanos a toda clase de amo, haciendo mostrarse a la mayoría democrática como lo que es, sin ninguna clase de virtud: un verdadero golpe de estado. Es la república la que, según el espíritu griego, cultiva la virtud en teoría. Esta permite consentir libremente la obediencia ante los que, pasada la edad de la educación, adquirieron las cualidades del mando.

Esta perspectiva teórica es menos idealista de lo que parece. En la medida que los ciudadanos de los pequeños Estados griegos formaban, como se ha dicho, una pequeña fracción, la empresa educativa que haría de cada uno de ellos, al llegar a la edad adulta, un político «republicano» educado, es menos teórica que en nuestros Estados modernos. La educación propone la extensión, a todas las familias de ciudadanos, de las virtudes cultivadas por algunas de entre ellas. Sin embargo, la virtud que se pensaba que proporcionaría la educación en algunas familias honorables era, en Grecia como en otros lugares, un producto raro, con frecuencia cambiado por el ansia de riquezas o de poder. Y la legitimidad buscada por los ricos o los poderosos, con el nombre de aristocracia, era ciertamente una engañifa. De hecho es este modelo de político, el oligarca, salido de una familia poderosa, que se extendió a los regímenes populares, igualmente despóticos; y esto en un doble sentido: por que el demócrata al igual que el oligarca limita a la búsqueda de riquezas o de poder el ejercicio de su poder y porque para lograr ese objetivo somete a aquellos a los que dirige, en lugar de contemplar el bien común.

El mundo griego ofrece por tanto dos tipos de interés. Por un lado las figuras políticas que diseñan sus pensadores evocando la altura a la que debería mantenerse siempre el político en todos los regímenes. Por otra las figuras que dejan entrever la realidad descubriendo la bajeza en las que con la mayor frecuencia permanecen los políticos, comparándolos con el ideal que se les asigna.

Esta separación, de la que los griegos fueron los primeros en ser conscientes, les in-

ducía a presentar la política en general como un arte de lo posible, rica en esperanzas y pobre en resultados. Por otra parte para nosotros es muestra de una diferencia importante entre dos tipos de enseñanzas. El primero muestra que el pensamiento griego tiende a identificar al buen político con cualidades que no tienen nada que ver, en el fondo, con el hecho de que comparta o no su poder, y que lo comparta con pocos o con muchos. La segunda enseñanza, se extrae también de la historia griega, revela por el contrario que la cuestión de este reparto del poder, que distingue entre sí a la monarquía, la oligarquía y la democracia, fue la piedra de toque de las luchas políticas y que, desde este punto de vista, el buen político es aquel que defiende el interés de un partido, más o menos amplio o reducido. La ideología, sobre semejante terreno, se distingue mal de la filosofía. Se aprecia al considerar el juicio de los griegos sobre las figuras particulares de hombres políticos.

Conocemos la fascinación ejercida sobre la cultura occidental, desde el siglo XVIII, por el mundo griego y sus figuras señeras, campeones de la democracia o tiranos de recuerdo siniestro. Esta fascinación es el efecto de numerosos espejismos que el historiador se esfuerza por disipar. Paciencia y obstinación son necesarias pues estos espejismos ocupan el horizonte desde hace mucho tiempo. Fueron producidos por la propia Antigüedad, de la que es inútil esperar un juicio neutro sobre los grandes hombres políticos, y donde por el contrario abundan procesos, muchas veces apasionados, con testigos de acusación y defensa. Buscando las huellas de la verdad bajo la fabulación de las ideologías antiguas, el historiador moderno se interesa cada vez más por las propias fabulaciones. Se comienza a percibir en la actualidad hasta qué punto se insinúa la leyenda alimentada de prejuicios incluso en los relatos en apariencia más fieles que los antiguos dieron de su propia historia y también hasta qué punto los giros de la verdad traicionan la influencia, no de creencias ingenuas, como se pensó antaño, sino de ideas solapadas, políticas o filosóficas, por las que no podemos ser engañados.

La memoria griega no seleccionó de forma inocente a sus «Hombres Ilustres». En el platónico Plutarco, por ejemplo, tenemos los retratos del ateniense Foción y del siracusano Dion, en buena medida porque pasaban por haber sido discípulos de Platón. El retrato de Alcibíades, a quien también hacía hablar Platón de buen grado y que da su nombre a dos de sus diálogos, aparece bosquejado en Plutarco por razones parecidas. Por otra parte, la práctica histórica, en la Antigüedad, y especialmente la biografía buscan sobre todo las lecciones edificantes, por no decir la simple propaganda. Héroes y anti-héroes acarrean mensajes apenas velados, entre ellos el que previene contra la tiranía es sin duda uno de los más evidentes y oculta para siempre lo que fueron en realidad los principales autócratas de la historia más antigua. Todavía según Plutarco, Dión y Timoleón en Siracusa, Arato en Sición, lucharon contra los tiranos; el lacedemonio Lisandro, por su parte, instaló a otros en Atenas (los Treinta); el tebano Pelópidas había por el contrario sacudido la opresión lacedemonia que se abatía sobre su patria combatiendo al tirano de Feras, mientras que Filopemén, «el último de los griegos», se había ilustrado en la resistencia contra los mismos lacedemonios y después contra los romanos... El mensaje está claro, pero es artificial. Existen otros exactamente inversos. La extraordinaria hazaña de Alejandro Magno y la de los Diádocos, contadas en múltiples relatos, responden en buena medida a la preocupación por justificar y legitimar a un tipo de realeza nueva, que sin ello tendría un aspecto bárbaro, en todos los sentidos del término y, tanto como lo parece, francamente despótico. El incienso de los aduladores que nubla la realidad refleja claramente una ideología con pretensiones populares. Por una parte, Lacedemonia no proporciona la imagen única de la opresión, más que cuando revela, por contraste, el heroísmo de Filopemén, Pelópidas o Epaminondas. Por el contrario, los nombres más grandes de su historia , desde Licurgo, sostienen un mito de los más halagadores. Todavía en el siglo III antes de nuestra era, los reyes Agis y Cleómenes, célebres por su común voluntad de restaurar en su patria una severidad perdida, deben su gloria a la idea de la virtud espartana, honrada en todas partes desde el siglo anterior y en particular, no sin intereses de partido, en una Atenas vencida al término de la Guerra del Peloponeso. Al mismo tiempo, o casi, Atenas, entonces debilitada por los demagogos, encuentra así, en el partido de la reacción,

oradores que magnifican a los grandes «ostraquizados» del siglo anterior: Temístocles, Arístides, Cimón... Somos siempre, incluso después de tiempo, el héroe de alguien que nos carga con las virtudes que defiende. En cuanto a los héroes políticos fabricados, también habían fabricado ellos mismos, en su tiempo, a otros anteriores: ¡Cimón había pretendido llevar las cenizas del legendario Teseo de Esciros a Atenas!

Bajo las leyendas negras o las glorificaciones la verdad se oculta bien en la lejanía. Pero qué es lo que enseña la máscara sobre el pensamiento de los glorificadores o de los censores. ¿Quién era ese Teseo, pretendido rey de Atenas, vencedor del Minotauro y autor del «sinecismo» del Ática? ¿O Cadmo de Tebas y otros monarcas fundadores de ciudades? Lo ignoramos; pero podemos adivinar, sino conocer, los sentimientos que alimentaban en la época histórica a quienes cantaban sus supuestas acciones benéficas. ¿Quién era verdaderamente Arístides «El Justo», o, tras él, Pericles, que prestará su nombre al gran siglo de Atenas? Incluso con Tucídides y los historiadores, los eruditos discuten; pero apenas se discute sobre la nostalgia que engendraron y las imágenes ideales que suscitaron tras la ruina de su Ciudad, en el siglo IV, cuando los furores populares y el debilitamiento general expusieron a Atenas a los golpes de las potencias vecinas. Comprendemos mal quien era este famoso rey de Esparta, Agesilao, al comienzo del siglo IV, y todavía peor al tirano Hierón que gobernó Siracusa en el IV, pero, en el aristócrata ateniense Jenofonte, que dedica un libro a cada uno de ellos, se entrevé bastante bien un sentimiento prolaconio, típico de la oligarquía ateniense de su tiempo, y una confusa posición con respecto a los tiranos más ilustres, a veces déspotas, a veces príncipes esclarecidos, que confundieron igualmente a Platón.

Estas imágenes se dejan reagrupar con facilidad en «series»: héroes míticos, protagonistas de la ilusoria democracia ateniense, figuras del espejismo espartano, horda de los temibles tiranos, linajes prodigiosos de Alejandro y sus sucesores... Todo ello disimula muchos misterios, pero nos instruye sobre una masa de convicciones, más o menos explícitas, que se afrontaron al hilo de la Antigüedad y componen su herencia ideológica. El balance de las investigaciones sobre las figuras señeras de la política griega no puede bosquejarse más que de una forma grosera.

Los límites espacio-temporales entre los que se sitúan las más importantes de estas figuras son significativos y se conocen bien. Si se exceptúa a los héroes míticos, cuya imagen se mantiene sobre todo a través de los ciclos épicos y la tragedia, se concentran, en el tiempo, entre los siglos VI y IV antes de nuestra era, es decir, entre el momento en que retroceden nítidamente en las Ciudades las monarquías de tipo absoluto y aquel en que se superponen a los regímenes facciones, o como se dice en ocasiones, los «Iguales», las nuevas monarquías helenísticas, herencias de Alejandro Magno. Es en resumen un período corto y paréntesis en una historia hecha de reyes o de déspotas, teniendo como telón de fondo la resistencia a los «bárbaros» del Levante (los persas), la resistencia al invasor (guerras médicas) y, por último, la eliminación de su poder por la invasión (conquistas macedonias). Los héroes, especialmente atenienses, de la resistencia victoriosa contra los persas, Milcíades en Maratón (-490) o Temístocles en Salamina (-480), encarnan la libertad de los pueblos griegos, libertad preservada de un yugo despótico exterior, tras haber sido instituida en el interior por la abolición de los poderes autocráticos y monárquicos. Su imagen asocia el ideal de la independencia ante el extranjero al de cierto régimen republicano y alía, en la misma reprobación, el recuerdo de los monarcas absolutos de un pasado todavía no totalmente civilizado a la visión presente de las dinastías Aqueménidas de un mundo bárbaro. Por el contrario Alejandro, más tarde héroe macedonio y artesano de la eliminación del poderío aqueménida fracasó en fundir en él la imagen arcaica de una monarquía patriarcal y semi-bárbara, la del señor de los griegos en la revancha contra los persas y las des soberano absoluto que sucedió a los propios Aqueménidas. Es el héroe de otro mundo, helenizado más que verdaderamente griego.

En un espacio cubierto por una polvareda de Ciudades pequeñas, colonias y metrópolis, aliadas o rivales, las grandes figuras políticas que emergen, antes de las de Alejandro y los Diádocos, pertenecen la mayor parte de las veces a las dos potencias hegemónicas, Esparta y Atenas que, temporalmente unidas en la lucha victoriosa contra los persas, se enfrentan seguidamente en las Guerras del Pe-

loponeso y más allá. Ambas ciudades atestiguan dos regímenes constitucionales característicos del paréntesis entre las monarquías absolutas del pasado y las del futuro, uno de tendencia más bien oligárquica, otro de tendencia más bien popular, pero antagonistas, especialmente por el hecho de la guerra, y sobre los cuales los testimonios se las ingenian para entresacar sus méritos respectivos. Sin embargo, a los grandes atenienses, que la memoria sitúa sobre todo antes de la derrota contra Esparta, y a los grandes espartanos, artesanos de una tradición de victorias, se suman otras figuras notorias de dinastas, los «tiranos» que levantaron imperios efímeros pero poderosos: los Cipsélidas de Corinto, los Ortagóridas de Sición, los Gelónidas y los dos Dionisios de Siracusa, Polícrates de Samos..., que representan a su modo el modelo griego del autocratismo principesco, opuesto al igualitarismo republicano. Se trata de un modelo ambiguo desde diversos puntos de vista: el «tirano», amigo de las artes y de las letras, tanto repara los excesos anárquicos de la libertad como se expone a las más graves desdichas del despotismo belicoso. Pisístrato y los Pisistrátidas en la propia Atenas no escapan a la regla. Pero las grandes Ciudades, Esparta y Atenas, cara a sus aliados, controlados por la fuerza bruta, adoptan también el rostro de la tiranía. La ocupación de Tebas por los espartanos (a partir del -383), especialmente y, con anterioridad, las crueles exacciones de Atenas en Eubea (-445) o en Samos (-439), perpetradas por Pericles que confiesa, en Tucídides, el cinismo de los tiranos, entraron en la historia como la expresión de un imperialismo que, fuera de las fronteras, rechaza el ideal del derecho y de la virtud cívicas. Del mismo modo, acuerdos espectaculares como el del ateniense Conón (en -394), y después el del espartano Antálcidas (en -387), con la Persia aqueménida y contra sus adversarios griegos, desmienten el ideal panhelénico que debe intentar reanimar el publicista Isócrates y en cuyo favor corteja a Filipo de Macedonia. No existe en la historia griega una figura que pueda pasar como emblema verdaderamente universal y que no sea la expresión, contestable y contestada, de cierto partido, pero existen series de imágenes contrastadas con gusto.

Visto el estado de nuestras fuentes es la historia ateniense la que impone su atención en primer lugar y ofrece los perfiles mejor conocidos. Desde su restauración bajo el arcontado de Euclides (-403), la pretendida democracia ateniense se convirtió a lo largo del siglo IV en la república de los hombres de negocios, de los demagogos y de los mercenarios que pinta e intenta reanimar vanamente el gran orador Demóstenes en medio de sus rivalidades con Esquines. Impotente para oponerse a los objetivos expansionistas de Filipo de Macedonia, está madura tras la batalla de Queronea (-338), para ocupar las filas de las municipalidades controladas desde el exterior por un regente. Es una república popular sin héroes.

Antes de eso había sido, en el siglo V, una república de estrategos, elegidos y vigilados por la facción más poderosa de la asamblea de ciudadanos. Desde la batalla de Maratón (-490), el arconte polemarco había dejado de presidir sobre los destinos militares de la ciudad y una serie de brillantes estrategos, procedentes de las guerras médicas, había ocupado el protagonismo en la escena política. Pericles, muerto de peste el año -429, era uno de ellos. Con frecuencia reelegido para su cargo en contra de todas las reglas y fortalecido con los recursos de la liga de Delos que explotaba, había inspirado y hecho financiar en la Ciudad medidas muy populares, especialmente la retribución salarial de los jueces. Los últimos grandes estrategos, Alcibíades, Cleón, Demóstenes, Nicias..., al final de la guerra del Peloponeso, habían de hecho llevado a Atenas al desastre y bajo la presión de los espartanos esto había valido a la Ciudad el experimentar durante ocho meses (404-403) el régimen oligárquico de los Treinta, entre los cuales figuraban Terámenes y Critias, el tío de Platón, que habían hecho reinar el terror.

Pero Trasíbulo había restaurado la democracia expulsando a los Treinta. Ciertamente, la derrota ante Esparta y la ruina del imperio habían suscitado otras esperanzas. Muchos aristócratas como Jenofonte no ocultaban su admiración por el régimen y la educación lacedemonios. Otros discípulos de Sócrates, condenado a muerte por un tribunal popular en la misma época (-399), desconfiaban de la democracia. En la misma época, el estratego Dionisio I dirigía con brillo la ciudad de Siracusa; pronto reconocido como «arconte de Sicilia», debía ser portador de las esperanzas de un príncipe filósofo alimentadas por Platón. Pero el tribuno Lisias, adversario de

los Treinta, había hablado de Dionisio como de un «tirano» y Atenas había restablecido su relación con los principios de la «isonomía», legados por Pericles y Efialtes quienes, a su vez, los habían recibido de las reformas instauradas en el siglo anterior por Clístenes (-508) y todavía antes por Solón (-592).

Una larga tradición «democrática» y el recuerdo de los Treinta impidieron desde entonces apreciar, entre esos dos reformadores, el intermedio de Pisístrato y de sus hijos (561-510) como otra cosa que como un paréntesis tiránico. En resumen, para el siglo sin héroes significativos que se abre en el -403, los grandes hombres políticos de Atenas pertenecían claramente al pasado y con frecuencia a un pasado lejano. Los atidógrafos, mal conocidos, que reconstruyeron ese pasado con la ayuda de fuentes dudosas y raras antes de la época de las guerras médicas, mantienen con claridad la huella de juicios compartidos. Ellos mismos son, para la política institucional (que dejan de lado las crónicas de las guerras en Jenofonte, Tucídides y Heródoto), la principal fuente de los historiadores antiguos ulteriores y de los trabajos consagrados a las instituciones como la *Constitución de los Atenienses* de Aristóteles.

Estos documentos, conservados o fragmentarios, así como los discursos de los oradores áticos y las reflexiones diseminadas de los pensadores del siglo IV, todo ello contribuye a atestiguar, en el marco de la democracia ateniense, la imagen del hombre político identificado con el ciudadano libre (el varón adulto, no esclavo). Pero el hombre político así identificado tiene un perfil bajo, denunciado con facilidad: el de los individuos que componen la masa, desasistida y pobre, librada a la astucia de los demagogos, dispuesta a hacer todo y a deshacer todo al hilo de sus intereses inmediatos y con menosprecio de las leyes si es necesario. El hombre integrado en la multitud es, en principio, dueño de la ley y, por elección, de la mayoría de los magistrados encargados de ejercerla (arcontes, jueces, estrategos, etc.). Pero, en la práctica, se difumina ante el reducido número de los que, dueños de la palabra, dirigen la Asamblea y los tribunales populares, dirigen la opinión y con la mayor frecuencia, se hacen atribuir los cargos o funciones públicas, fuentes de honores y de beneficios. Tales son, dejando al margen casos excepcionales, los verdaderos gobernantes, cuyo verbo confisca la política. La elocuencia sofística que triunfa en el siglo IV se enraíza en el terreno democrático de Atenas desde la época de Pericles, cuyas relaciones con los primeros grandes especialistas de la retórica son conocidas. Prestos a desbaratar la vigilancia de la razón más esclarecida, estos políticos no tienen más límite a su autoridad soberana que el peso de la tradición, consagrado en las disposiciones constitucionales y las leyes, consideradas inviolables.

Antes de verse arruinada la tradición ateniense supo mostrarse durante mucho tiempo severa sobre este punto y es una tradición vigilante, hecha por delatores profesionales (los sicofantes). Está profundamente anclada cuando tras las guerras médicas el ostracismo cae sobre cualquiera que, por su prestigio fuera de lo común, amenazaba la igualdad democrática, sin perdonar ni siquiera al vencedor de Salamina. Arístides, llamado «El Justo», ayudó a un analfabeto de la asamblea a escribir su nombre, sobre el soporte de voto para el ostracismo, Arístides encarnaba ese respeto al orden institucional. En definitiva, las más grandes figuras de la historia ateniense, que simbolizan al hombre político hasta su más alto grado, son las que contribuyeron a instaurar la propia tradición democrática, es decir, los antiguos legisladores, tales como Clístenes y, con anterioridad, Solón, a los que es necesario evocar ahora.

Los legisladores

El prestigio de los grandes legisladores no es accidental. Está de acuerdo con cierta jerarquía entre las funciones políticas que los griegos reconocieron perfectamente. Con respecto a esto, la soberanía popular, consagrada en la democracia ateniense y en todas las ciudades que se le parecen, desdibuja un poco el cuadro, con el principio de la igualdad de todos. La democracia antigua, en efecto, que no es representativa, confiere a cada ciudadano los mismos derechos políticos que se ejercen en una asamblea. Pero mantiene de forma rigurosa las diferencias entre los poderes ejercidos de derecho por cada cual bajo la autoridad soberana de las leyes. En cuanto a las resoluciones adoptadas por la propia asamblea y que tienen carácter de leyes, deben mantener también una estricta conformidad con la ley constitu-

cional, a la que los atenienses gustaban denominar «las normas de los antepasados». Superiores o inferiores, todas las funciones políticas están por lo tanto estrictamente subordinadas en última instancia al poder del legislador y este mismo se encuentra sometido a las disposiciones fundamentales de antepasados venerados.

La democracia ateniense proporciona de este modo una de las ilustraciones más acabadas de la idea según la cual el verdadero político es aquel que supo legislar para su pueblo.

En esto hay una convicción que, hasta cierto punto, supera a la ideología. Pues no está verdaderamente relacionada con un tipo de régimen político, sino que queda repartida, más allá de las crisis, entre todos los regímenes jurídicos que instauraron las ciudades. Además es una convicción que fue experimentada por la reflexión filosófica al poner en cuestión la propia validez de los regímenes legales. Si puede ser reivindicada alguna clase de madurez política por parte de la Grecia clásica, ésta reside en el hecho de haber reconocido que la autoridad política es absolutamente soberana, que subordina a todos los demás poderes en la ciudad, que semejante soberanía debe de ser la de la ley y que la ley debe estar consagrada por una tradición ancestral.

La idea de una antigua sabiduría, ejercida por los primeros legisladores y amenazada por el olvido caso de introducirse cualquier innovación intempestiva es, para nosotros, de aire conservador. Parece que va en contra de nuestra idea de progreso. Sin embargo no impedía al espíritu griego y especialmente ateniense el deseo de querer innovar en política, pero las novedades más audaces se presentaban, sin embargo en la mayor parte de los casos, como la reconquista de una ley política importante caída en desuso. ¡El ateniense Platón llega en este sentido a sostener que sus proyectos revolucionarios de la Ciudad ideal se corresponden a la situación real que había conocido Atenas en la época inmemorial de su lucha victoriosa contra los príncipes de la Atlántida! Sus lectores, que no distinguían con tanta nitidez como nosotros las leyes ordinarias de las leyes fundamentales, sabían sin embargo que la introducción en la Ciudad de la mas mínima disposición legal, de apariencia insignificante, puede poner en peligro a la larga al régimen vigente si no se toman serias precauciones. Los políticos atenienses estaban atentos por lo tanto a no legislar más que en el sentido de la tradición o al menos a situar el cambio sobre ese punto.

Entre los legisladores más grandes a quienes se debían las reformas democráticas más significativas y que por lo tanto habían proporcionado sus raíces a la tradición, algunos no habían podido actuar de otro modo que mezclando con habilidad ruptura y restauración. El prestigio de Clístenes no era de los menores. Clístenes pertenecía a la antigua e ilustre familia de los Alcmeónidas que se vanagloriaba, en el momento de la expulsión de los Pisistrátidas, de haber dado el ejemplo de la resistencia a la tiranía. Contra los partidarios del régimen inaugurado por Pisístrato se une al partido popular y triunfa sobre sus opositores con, al parecer, el apoyo del Consejo de la Ciudad. Su triunfo consagraba el regreso al régimen más antiguo heredado de Solón. Pero la restauración que favoreció estuvo acompañada (entre los años 509-508) por una reforma famosa que rompía con la herencia soloniana. Esta reforma sustituía a las cuatro «tribus» familiares tradicionales, en las que se reclutaba el personal político, por diez tribus territoriales encargadas de enviar cada una de ellas a cincuenta representantes al Consejo, cuyos miembros pasaron de este modo de cuatrocientos a quinientos. La posteridad reconoció a Clístenes el genio de haber conseguido de esta forma «fundir al pueblo» hasta entonces dividido por el sesgo de las tribus familiares. La nueva tribu territorial no era, en efecto, una verdadera división del pueblo; pues Clístenes había constituido cada una de sus tribus asociando, por el contrario, circunscripciones digamos municipales («demos») de tres regiones diferentes del Ática, proporcionando cada región diez demos a la tribu. La operación alteraba profundamente la tradición; pues cada ciudadano, vinculado con un demo cuyo nombre llevaba, antes que el de su padre, se remitía de este modo desde el punto de vista político no a una región definida, la de su demo, sino a una colectividad que reunía diez demos de cada región, a imagen de toda la Ciudad. Los cálculos de Clístenes explotaban el espacio para vencer las distancias políticas que engendraba él mismo. Dieron un golpe decisivo al poder aristocrático de las familias en beneficio de la democracia. ¡Pero ocupaban

su lugar en un movimiento de restauración de las tradiciones interrumpidas por la tiranía! Y esto, de un modo tanto más evidente que Clístenes dejaba en su sitio todas las instituciones legadas por Solón. La restauración superaba claramente a la ruptura. Cuando esta apareció con el paso del tiempo y los progresos de la democracia que ella engendra, la tradición parece haber sufrido tan poco que, retrospectivamente, ¡la herencia del propio Solón se tiñó de colores democráticos!

A comienzos del siglo VI Solón no estaba a favor del poder popular. Noble, muy rico, apoyándose sobre las fortunas medias, había propuesto y hecho publicar con ocasión de su arcontado (592-591) una serie de leyes de las que varias, de alcance constitucional, sostenían un régimen político claramente censitario. Una célebre abolición de deudas en favor de los pobres que, a punto de verse reducidos a la esclavitud, amenazaban con arruinar a la ciudad, le conferirá siglos mas tarde el aire de los demagogos anarquistas. Pero está lejos de ello. Su obra se conoce mal en sus detalles hoy en día, y también la conocían mal los atenienses que la evocaban con diversos matices. Una cierta dulcificación del viejo Código penal, muy riguroso y asociado al nombre de Dracón, la instauración de un poder de apelación ante el pueblo de las decisiones judiciales, la decisión de fijar en público el texto de las leyes..., todo ello corregía seriamente la tradición en un sentido democrático. Pero las disposiciones fiscales y monetarias de Solón favorecían una división del pueblo en clases censitarias muy estrictas, la elegibilidad para las más altas magistraturas se hacía en función del censo y los magistrados superiores salientes del desempeño de su cargo formaban el Areópago, encargado de vigilar la legalidad de la administración política, como un Tribunal supremo, por encima del Consejo. La obra legislativa de Solón suponía un contrapeso considerable a las inclinaciones democráticas.

En ello residía tal vez su grandeza, en su aparente ambigüedad. Y por ello sin duda Solón mereció su reputación de legislador ejemplar y de sabio en la memoria griega. Con sabiduría, en efecto, no había seguido francamente la causa de ninguno de los partidos enfrentados en su momento, esforzándose por el contrario por instaurar el equilibrio de las fuerzas antagonistas para responder adecuadamente a la crisis del momento. Seguidamente había usado, en su esfuerzo, el instrumento de la ley. El primero de estos rasgos situaba a Solón muy por encima de muchos otros en su reputación de sabiduría. El segundo le inscribía, por encima de los más grandes dinastas, en la serie de los fundadores del orden y de la justicia propiamente políticos. Los juicios bastante convergentes de la posteridad dan prueba de una apreciación que supera, en este punto, la ideología partidista.

Estos juicios forman un conjunto de convicciones bastante complejo, en el que nuestras ideas, como la de progreso por ejemplo, no tienen ni el mismo lugar ni el mismo significado. Para los griegos el legislador es esencialmente un factor de civilización y en el camino de las civilizaciones, los primeros legisladores marcaron una etapa decisiva al tomar el relevo de aquellos a quienes se debe la invención de las primeras técnicas artesanales o artísticas. Así lo juzgaba, a comienzos de la era cristiana, Aristocles de Mesina, tras una larga tradición de pensadores. Según él, el genio inventivo de los legisladores se saludó, cuando se produjo, como una nueva forma de sabiduría: «Volviendo entonces los ojos hacia los asuntos de la ciudad, dice, los hombres inventaron leyes y todos los medios que constituyen las Ciudades; y llamaron también sabiduría a esta facultad de la inteligencia...» (según Filopono, *In Nicom. Isag.*, I, 1). Sabemos, y Aristocles lo sabía también, que más tarde, en el tiempo de los filósofos, la sabiduría debía representar una inteligencia nítidamente profunda y universal, de tipo especulativo. Pero esta última se había descrito siguiendo el modelo del saber soberano que parece exigido al legislador por el propio Aristóteles, cuando identificaba la forma más elevada de sabiduría con «la de las ciencias que es la más imperativa [...], la que conoce el por qué cada cosa debe hacerse, es decir, el bien de cada cosa y, de un modo general, el bien supremo en la totalidad de la naturaleza» (*Metafísica*, A, 1, 982 b 4-7). El legislador daba anticipadamente la imagen de esta sabiduría porque, en principio, gobierna soberanamente y sabe la razón de las reglas cuya obediencia prescribe a cada cual.

Los primeros de estos «capataces» que supieron hacer justicia e instaurar la ley, tuvieron que recibir de Zeus el sentido del derecho, afirmaba Protágoras de Abdera (según

Platón en su *Protágoras*). La falta de información histórica sobre él o los primeros legisladores llevaba a imaginar su iniciativa según los usos más comunes vigentes en la época clásica. Estas costumbres legislativas, proyectadas hacia el pasado mas lejano, consistían en informar las costumbres y reglas similares vigentes aquí o allí y, tras haber apreciado sus méritos relativos, hacer adoptar las mejores o las más apropiadas de entre ellas. Los estudios comparativos de derecho positivo al servicio de las reformas políticas no existieron, sin embargo, antes de la segunda mitad del siglo V. Debido a las guerras médicas las ciudades griegas se acercaron entonces singularmente unas a otras. Habían adquirido el sentido de su comunidad y la certidumbre de tener que enfrentarse cada una de ellas, desde hacía mucho tiempo, a problemas idénticos, especialmente a la necesidad de remediar a la desigualdad de la riquezas inmobiliarias que se imponía ya al muy viejo legislador Fidón de Corinto y que seguirá siendo más tarde la preocupación de Faleas de Calcedonia. Se comenzó entonces a comparar entre sí a los diferentes regímenes políticos y a soñar con una Constitución perfecta. Atraídos a la poderosa Atenas que dirigía una liga marítima, los sabios trabajaron en ese sueño. Encargado de diseñar el plano de El Pireo, Hipodamo de Mileto fue uno de los primeros en exponer sus ideas para tal régimen; y, afamado por su enseñanza política, Protágoras de Abdera, que reflexionaba sobre el mismo proyecto, tomó una parte decisiva en la redacción de las leyes para la colonia de Turios (-443). La compilación de las leyes fundamentales se prosiguió tras las guerras del Peloponeso que, al despedazar a los griegos entre sí, hicieron añorar el tiempo de su unión contra Persia. La victoria de Esparta y de sus aliados orientaría en adelante a los espíritus hacia el estudio de la constitución de los vencedores. Los atenienses Jenofonte y Critias destacaron en esta clase de compilación, que Aristóteles sistematizaría más tarde. La búsqueda de un régimen modelo que podría establecer un príncipe autocrático, una revolución o las circunstancias favorables de una colonia (como en Turios), disputaba con la búsqueda, más modesta y más realista de leyes buenas que se podrían hacer adoptar por los regímenes vigentes o para reformarlas. Esta crítica comparativa y selectiva de las reglas en uso era una verdadera moda en el siglo IV, cuando los maestros de la palabra, inspirando a los oradores y gobernando las asambleas, encontraban juicioso hacer sancionar por éstas los reglamentos políticos que juzgaban buenos en otros lugares: «Se imaginaban que es fácil legislar recogiendo aquellas leyes que tienen buena prensa», decía Aristóteles, que no compartía estas opiniones en cuanto a la facilidad para encontrar las leyes que convienen perfectamente a tal o cual situación (*Ética a Nicómaco*).

La pretensión de exhumar la obra de los legisladores más afamados de la historia, que con mucha frecuencia era una tarea de seudo-arqueólogos, atestigua la acción de convicciones precisas cuyo interés supera al de las informaciones factuales, muy sospechosas, que sus autores ponían delante de buen grado. La principal de estas convicciones, extremadamente extendida, es que las mejores instituciones legales están sancionadas no sólo por la duración, sino también por la universalidad. Ciertas instituciones políticas, consideradas envidiables por los autores griegos clásicos, eran observadas por ellos en algunos de sus vecinos y se atribuían a soberanos prestigiosos. En Italia se hablaba de un anciano rey de los enotrios, llamado Italo y, en Egipto, de un antiguo faraón del siglo XIII, Sesostris (Ramsés II), que habían dotado a sus respectivos países de instituciones famosas y curiosamente parecidas. Instituciones análogas se encontraban en Creta, en donde se atribuían al famoso rey Minos, contemporáneo de Teseo. Recuerdos vagos ahogados en la leyenda, de un tiempo prehistórico en que los aqueos, a los que cantara Homero, se confrontaban a la civilizaciones anteriores del mundo mediterráneo. Es también en Creta donde, según otra tradición, un tal Onomácrito de Locres se había iniciado a los descubrimientos que, enseñados por su discípulo Tales, habrían inspirado las reglas del régimen espartano atribuidas al ilustre Licurgo. Estas reglas habrían inspirado también la legislación dada a los locrios del cabo Zefirion por Zaleuco, quien a su vez habría instruido al legislador Carondas de Catania en las colonias calcidias de Sicilia y de Italia. Filiaciones fantasiosas, decía ya Aristóteles (*Política*, II), pero que muestran bien una cosa: en la mente de muchos, no es la originalidad lo que era el mérito de los grandes legisladores, sino la universalidad de su obra,

sancionada por una permanencia o una duración significativa. La obras atribuida a Licurgo (¿siglo IX-VIII?), que todavía daba sus frutos después de la Guerra del Peloponeso, impresionó a todo el mundo y en primer lugar a los vencidos. Entre estos últimos, el ateniense Platón seducido por las constituciones «hermanas» de Creta y de Esparta, ciudades dorias, nos muestra a los «Siete Sabios» de Grecia, unidos en la misma admiración del «laconismo» *(Protágoras).*

Se podrían multiplicar los ejemplos. Todos ellos dejan entrever un pasado construido para responder a un mismo tipo de convicciones. Por su parte, la idea de reivindicar, para siete personajes de su propia historia la etiqueta de «Sabios», tal vez no implicaba en un principio en los griegos la voluntad de identificar especialmente a los más grandes legisladores de su pasado. Pero Solón figuraba en la lista, el éforo Quilón figuraba también, tal vez por que se le atribuían reformas célebres de tipo militarista, así como Bías, el juez-árbitro de Priene, y el poderoso Pítaco de Mitilene, que habían impuesto cada uno en su Ciudad leyes rigurosas tendentes a hacer acallar a las facciones. Otro personaje, Periandro de Corinto, conocido también por su extremada severidad, también ocupaba su lugar en el coro de los «Sabios». Sin embargo lo excluyó Platón quien lo remplazó por el oscuro Misón, por un motivo que no es verdaderamente misterioso. Periandro pertenecía, en efecto, a la serie de los príncipes autócratas, como Trasíbulo de Mileto, Polícrates de Samos, Ligdamis de Naxos, Ortágoras de Sición o Pisístrato de Atenas, e hizo el gasto de la infamia entonces vinculada con el nombre de «tiranía». Así, con el paso del tiempo, la identidad de aquellos a los que se quería tener por los más ilustres personajes del pasado, se revisó y se las ingeniaron para precisar mejor la razón de la grandeza reconocida a quienes no merecían ninguna censura. Una corriente de pensamiento, ilustrada por Dicearco, pretendía no retener, en ese número, más que a los hombres «sutiles y versados en el arte de hacer leyes» (según Diógenes Laercio, I, 40), llegando incluso a la exclusión de aquellos a los que entonces se consideraba «sabios» por haber dado pruebas de un saber filosófico superior, de orden especulativo. Esta opinión era compartida todavía mucho más tarde por Aristóteles cuando atribuía a los grandes legisladores del pasado una forma de sabiduría que, con el tiempo, había anticipado a la de los primeros filósofos: «Tales eran los Siete Sabios que descubrieron las virtudes políticas» *(loc. cit.).*

La corriente que va de Dicearco a Aristocles (ambos de Mesina) pertenece a una tradición heredada del pensamiento aristotélico. Y este último pensamiento permite comprender mejor, a la manera griega, la relación entre saber legislativo y sabiduría, entre el saber hacer del político llevado a su grado más alto y el saber puro y simple que es propio de la filosofía primera. El buen legislador, al que se debe una obra de calidad *(eunomia),* no tiene un conocimiento superior al filósofo que busca los primeros principios del Universo, pero posee un saber o, para decirlo mejor, un saber hacer análogo en el sentido que sabe proporcionar a la ciudad y a los hombres que contiene los primeros principios que regulan sus acciones bajo la forma de leyes imperativas y les indican así la fuente del bien y de la felicidad.

La legislación del ateniense Solón, antepasado lejano de Platón, enumerado unánimemente entre los «Sabios» y saludado también el primero como «filósofo», debe a esta idea una parte de los honores que se le rinden en la literatura clásica. Con una voluntad de instaurar el equilibrio entre el pequeño número de los ricos y el gran número de los pobres, libres de obligaciones y protegidos por las leyes, Solón debía pasar a la historia como el legendario Licurgo con el que Aristóteles lo compara en este punto (*Política*, 1296 b 18-21), como el campeón de una clase media que realizaba en la ciudad la feliz «mezcla» de fuerzas populares, aristocráticas y oligárquicas. Un equilibrio análogo se observaba, en efecto, en las instituciones de Lacedemonia, entre la «gerusía» aristocrática y real y el «eforado» popular, representante de los «Iguales» (el reducido número de los ciudadanos). En Lacedemonia este equilibrio, aunque precario e imperfecto, no sólo duraba todavía dos siglos después de Solón, en el momento de las reflexiones del pensamiento clásico, sino que fue la pequeña ciudad del Peloponeso la que puso de rodillas a la poderosa ciudad de Solón. La lección se aprendió, no solamente por parte de los pensadores clásicos, sino también por parte de los historiadores: el equilibrio de las fuerzas políticas rivales en el Estado es descrito por Polibio como una característica del Estado romano, para explicar

así la prodigiosa vitalidad de éste, que estaba fundado sobre el derecho.

LOS PENSADORES POLÍTICOS

Grecia continental se convirtió en provincia romana el año -146. El resto de las Ciudades griegas, en esta fecha, había perdido su independencia casi en su totalidad. La mayoría vivían ya desde hacía casi dos siglos bajo el control de una u otra de las pocas grandes monarquías nuevas fundadas por los lugartenientes de Alejandro Magno. Estas monarquías, como más tarde el poder de Roma, tenían algo de inédito, no sólo por su amplitud, sino también por su origen. Las ligas (anfictionías) y otras confederaciones que habían antaño unido a algunas ciudades griegas bajo un poder fuerte se basaban la mayor parte de las veces en reglas contractuales. Los nuevos poderes monárquicos habían sido instaurados más bien por conquistadores con el filo de su espada. Sus titulares no tenían otra legitimidad que la fuerza.

Para cierta filosofía de la época, de inspiración cínica, la fuerza se podía consagrar por el derecho. Se encuentra de esta forma, entre los filósofos de una época helenística muy pobre en pensadores políticos, espíritus menos radicales, vinculados al estoicismo, que sancionan estas realezas prestigiosas por la razón de sus príncipes, análoga a la sanción de Zeus todopoderoso que regenta la naturaleza. Estos filósofos favorecen los mitos que proporcionaban una ascendencia divina a estos príncipes, pastores excepcionales, como el propio Alejandro. Semejante actitud ante los nuevos reyes no deja de recordar la opinión de pensadores más antiguos que, al imaginar el fundamento de las primeras monarquías en las Ciudades, o el de las dinastías por encima de la ley, sugerían que no se podían concebir sin la clara superioridad de príncipes ilustrados, especie de dioses entre los hombres. La posición cínica no deja de evocar otra opinión, también anterior, en favor de los derechos de los más fuertes y en contra de la tiranía de los débiles, instaurada por la ley. Todos estos debates, que avivaron las nuevas situaciones de la época helenística, nos reconducen por tanto, debido a su origen, al corazón de la época clásica, cuando la filosofía busca por primera vez precisar los rasgos del verdadero político.

La complejidad y la importancia de los asuntos de la Ciudad tuvieron el efecto de poner de acuerdo en seguida a todos los pensadores en un punto capital: no se improvisa a nadie como político sin un grave daño, sea para él mismo, sea para sus conciudadanos. Pero Platón es sin duda quien coloca más altas las exigencias del aprendizaje indispensable para el político. Por decirlo brevemente, reclama de éste una forma de conocimiento universal, que lleva a la fuente de toda inteligibilidad, es decir, al Bien absoluto, situado más allá del ser. *La República* de Platón describe las largas y numerosas etapas del aprendizaje político, que pasa por la adquisición de cualidades corporales y morales necesarias para el buen despliegue de la inteligencia y por la adquisición gradual de las cualidades de la inteligencia y de las ciencias necesarias para la comprensión del Bien absoluto, al margen de todas las contingencias de tiempo y de lugar. El autor asimila con claridad al itinerario del filósofo el que lleva a la ciencia política. Esta es su tesis más significativa.

Platón deja pendiente la felicidad de la ciudad al cumplimiento de la condición de que el filósofo se convierta en rey o el rey filósofo. Esto no supone sin embargo abogar en favor de un régimen monárquico, ni excluirlo. Para él o los filósofos que gobernarían con los ojos fijados sobre lo que es siempre el bien, Platón exige solamente un poder real. Lo que Platón desea indistintamente es la alianza de la realeza absoluta a la filosofía o de la filosofía a un poder real, cosa que, en los dos casos, permitiría al conocimiento inspirado por el Bien inmutable reflejar ese Bien en la ciudad, sin el constreñimiento de las leyes existentes.

Es por ello que, al definir al verdadero «político» en un diálogo que lleva este nombre, Platón argumenta en primer lugar en favor de la ilegalidad ideal. En otros términos, se pronuncia en favor de un gobierno que prescindiese de las leyes positivas y escritas, rígidas y ciegas, fruto de la simple tradición o de las convenciones, y en el cual la autoridad sería ejercida de manera soberana por quien inspira el conocimiento del Bien trascendente, especie de «dios entre los hombres» (303 B). Este político no estaría sometido a ninguna ley sino que sería él mismo la ley.

Sin embargo, en un segundo tiempo, Platón une a ese filósofo rey que sitúa por encima de las leyes, la cualidad de legislador y la misión de codificar las reglas fundamen-

tales a imagen del Bien con el fin de sustraer a los caprichos de los gobernantes futuros las disposiciones perfectas que tienen que ocupar el lugar de todas las disposiciones legales y constitucionales existentes, partidistas e imperfectas. Platón va todavía más lejos. Su primer gran libro, *Las Leyes*, intenta semejante codificación, hecha necesaria por la imposibilidad de encontrar, en el mundo político, al hombre que, dotado de una gracia divina, pudiese asegurar un gobierno ideal o un código hecho a su imagen. El filósofo proporciona por tanto él mismo el bosquejo de las leyes de primera necesidad, dictadas por el Bien absoluto, tras las cuales se invitaría a los políticos a gobernar: «Es necesario dar el poder a nuestra inteligencia y a las leyes que inspira», dice uno de los interlocutores del diálogo (713 C). El político, en esta última perspectiva, ya no tiene por qué legislar. Se convierte en el servidor de una legislación intangible, establecida por el filósofo.

El proyecto platónico tiene su origen en la convicción según la cual la política no puede dejarse por completo en la arbitrariedad común sin engendrar el caos, pero también de otra, nacida un siglo antes en los medios socráticos y en todos los medios ilustrados, según la cual la política debe de hecho descansar sobre alguna clase de saber. La idea de fundar y de legitimar el poder soberano con la ayuda del saber es una idea revolucionaria, lanzada por el movimiento, en la actualidad rehabilitado, de aquellos a los que llamamos «sofistas» siguiendo la tradición. Este movimiento se une a las preocupaciones de Sócrates. Este había establecido fundamentalmente y para siempre la necesidad de fundar la ley en la razón y por lo tanto la imposibilidad de recibir en adelante una ley que no estuviese en absoluto sostenida por argumentos convincentes.

Dos implicaciones subrayan la importancia del fenómeno. Este supone en primer lugar una crítica en regla no sólo a varias leyes fundamentales en vigor, sino a las leyes en general y al propio principio de las leyes. Ciertas tesis que Platón hace defender todavía a los personajes de sus diálogos deberían explotarse en este sentido: la de Trasímaco, por ejemplo (en *La República*, I), para quien toda ley no promueve más que los intereses del más fuerte; u otra, aparentemente contraria, de Calicles (en *Gorgias*), para quien la legislación defiende siempre injustamente los intereses del débil, que protege contra la fuerza de los poderosos. Esta clase de críticas, que no carecen de cierta racionalidad, tienen un alcance extraordinario. Tienden, en efecto, a plantear a la propia razón como instancia superior a las leyes establecidas para juzgar sobre el derecho. Por otra parte, en Protágoras de Abdera, la necesidad o la ventaja de justificar toda acción política inducía a pensar que la política podía entonces enseñarse, como cualquier otra ciencia, y que se enseñaba con el lenguaje y el arte retórico de convencer. Esta clase de pretensión, que se afirmó en las generaciones siguientes tiene, también, un alcance excepcional. Tiende a establecer la elocuencia, cultivada por medios técnicos, como el instrumento fundador del derecho. La crítica hacía tabla rasa de los prejuicios, mientras que la retórica servía para reconstruirlos de nuevo con frescura.

Pero Platón entrevió con claridad que, de cierta manera, esta doble operación no se podía intentar sin autodestruirse y sin arruinar a la propia justicia: no se podía por una parte poner en causa a la ley de forma universal y por otra proponer con la retórica un instrumento universal que permitiese establecer el derecho sin caer en la contradicción; en resumen, un escepticismo absoluto relativo a la legitimidad de las leyes positivas existentes no podía acomodarse con un relativismo absoluto, cuando se trata de hacer admitir las reglas que son precisas. Para Platón, por el contrario, la denuncia de todo fundamento cierto por un lado debía implicar, por el otro, la búsqueda de una certidumbre inquebrantable, que no sea el consenso efímero y parcial obtenido por la argumentación retórica. Por lo tanto era necesario contar con un saber que alcanzase el fundamento anhipotético de la justicia; lo que es la ciencia que llega al conocimiento del Bien absoluto. En cuanto a la retórica se encontraba situada por Platón en el rango de las capacidades subordinadas que el legislador (el «tejedor real») debe armonizar en la ciudad y cuya tarea consiste en defender las únicas reglas que inspira a este legislador la ciencia del Bien.

La ciencia de la cual Platón hace depender toda acción política, comenzando por la acción del legislador, es entonces una sabiduría auténticamente filosófica. Se ocupa de la fuente primera y universal de todo lo que es bueno. Este principio, con relación al cual

se miden todos los bienes humanos no es en sí mismo humano, ni subjetivo, como lo es uno sobre el cual se pueda establecer un acuerdo entre ciudadanos, por medio de la discusión. Es inmutable, eterno, siempre igual a sí mismo, es objetivamente lo que el orden humano y todas las realidades de este mundo cambiante y diverso reflejan más o menos. El criterio de excelencia política escapa al político que toma como modelo de su acción a otra institución política considerada como buena, pero se muestra al filósofo que, por el contrario, despega su mirada de esta para no ver con el pensamiento más que el Bien en Sí, indiscutible, del que participa. El idealismo platónico sustrae el principio justo de la ley a la consideración de todo lo que ya se considera justo de manera humana, y subordina de esta forma la política a la sabiduría ajena al propio orden político.

Esta búsqueda idealista de la objetividad absoluta es vivamente criticada por Aristóteles por dos razones filosóficas principales. En primer lugar, el bien no es reducible a un principio único, fuente universal de todo lo que es bueno; y únicamente el bien estrictamente humano, al alcance del hombre, interesa al orden político. Además, este bien no puede considerarse bajo la forma de un absoluto, independiente de las instituciones humanas y que se podría conocer volviendo la espalda a éstas; su conocimiento objetivo pasa, por el contrario, por la consideración de lo que es en general considerado como bueno por los mejores.

Pero esta clase de saber, que permite al filósofo juzgar los sistemas políticos particulares en relación con un sistema perfecto, no es la ciencia que cree que se debe reclamar de los propios políticos o legisladores. Aquí aparece la principal originalidad de Aristóteles. El mejor régimen que se pueda definir, no en lo absoluto, sino en el orden humano, no es tan siquiera para él un régimen tal que sea necesario instaurar de una forma absoluta. Y el filósofo, manifiestamente, entiende de esta forma hacer justicia a cierta relatividad del bien humano. Las leyes fundamentales que pondría en vigor el mejor régimen político posible lo son en función de las mejores circunstancias posibles, circunstancias contingentes, que el legislador puede limitarse a desear, sin poder crearlas. De tal modo que el verdadero bien que pretende la ley no es ni debe ser lo que es el bien de forma absoluta, sino siempre lo que es lo mejor para los hombres en función de los cuales se instaura la ley. Lo absoluto, incluso humano, en la mayor parte de las circunstancias, se convierte de este modo en un bien aparente, más que real (cf. *Política*, VII).

Esta postura supone una consecuencia inmediata. Prohibe al filósofo dictar él mismo, como hacía Platón, las leyes que el político debía recibir y según las cuales debería gobernar siempre. Dicho de otra forma, Aristóteles sustrae al político de la soberanía de una sabiduría política que se impondría a él y redescubre con todas sus consecuencias su total autonomía. Está a su cargo el decidir cuáles son realmente las leyes más apropiadas en la situación que es la suya.

Aristóteles no lleva siempre, pese a las apariencias, a la subjetividad de los sofistas. Pues las decisiones del político deben ser el efecto de una virtud, de un verdadero saber hacer, análogo, en su orden, a una sabiduría filosófica. Esta virtud no es una simple habilidad, como el saber hacer de los maestros de retórica, indiferentes a la cualidad, objetivamente buena o mala, de las medidas que proponen y para las que buscan un consenso. Es una verdadera sagacidad *(phronesis)* que no tienen en cuenta más que el bien real de la ciudad, independientemente de las opiniones contradictorias que se puedan tener. Y esta sagacidad que hace ver al político, infaliblemente y sin discusión posible, el bien real de su propia ciudad más que uno u otro bien aparente, procede directamente, según Aristóteles, de la educación recibida y más precisamente de los hábitos morales adquiridos desde la infancia, con tal que estos hábitos sean conformes a los que siguen los mejores ciudadanos y orienten así hacia la mejor norma del bien que se pueda concebir en las circunstancias.

Una vez asegurada la orientación adecuada del político hacia lo que debe ser realmente la mejor finalidad de su acción, el resto es cuestión de habilidad y de técnica. La sagacidad del político, en estos límites, consiste en encontrar los medios que permiten alcanzar estos objetivos que le fija el sentido del bien de su ciudad.

Pero este saber general no es para Aristóteles la ciencia del político como tal. Esta puede aprovechar conocimientos teóricos, extraídos por ejemplo de la historia, e incluso de perspectivas filosóficas muy especula-

tivas; pero la sagacidad que define al político es propiamente el saber hacer del mando. Y este no se limita a conocer lo que es generalmente bueno decidir, ni incluso lo que es bueno decidir en las circunstancias particulares que reclaman su deliberación; se extiende hasta la capacidad de decidir realmente lo que conviene cuando conviene.

Atento a esta exigencia fundamental del saber hacer político, Aristóteles se acuerda de ello cuando se trata de argumentar, en el sentido de Platón, en favor del régimen de las leyes. El inconveniente de las leyes escritas había llevado a Platón a afirmar la ventaja de un arte real que se ejerce sin la ley, pero había terminado por admitir su necesidad en razón a los caprichos a los que se ven expuestos los políticos. Aunque más realista y consciente de que la mayor parte de las realezas están ellas mismas sometidas a la ley, Aristóteles no excluye tampoco la posibilidad de circunstancias excepcionales en las que cualquier monarca absoluto tenga la legitimidad para ejercer una autoridad que prescinda de la ley, siendo él mismo la ley y «una especie de dios entre los hombres» (*Pol.*, III). Pero, al igual que Platón, se inclina a recomendar que en todas partes los mejores políticos legislen e instauren de esta forma un Estado de derecho. Legislar no es mandar especialmente tal o cual cosa a sus conciudadanos, es proporcionar la regla general que le exige tal estado de cosas; y la ley, que se dirige indistintamente a ellos, es una inteligencia que gobierna sin pasión. Su fuerza constringente, para el político que debe aplicarla, es precisamente lo que pliega las pasiones de esta regla inteligente que la ley expresa.

En los Estados de derecho que preconiza Aristóteles y fuera de los cuales no hay, según el filósofo, orden político hablando con propiedad, sino simples colectividades sometidas a un poder dinástico, los mismos hombres políticos son, como para Platón, los meros ejecutores de la ley, obreros al servicio del director de trabajos que es el legislador. Este último, el arquitecto sobre el que descansa el orden político sin embargo ya no es como en Platón el sabio inspirado por el principio trascendente de todo ordenamiento, sino el hombre extraordinariamente sagaz, guiado por el bien de sus propios conciudadanos, hacia el cual se orienta una buena educación.

En los círculos de pensadores se tendía de buen grado, en la época de Platón y sin duda ya antes, a situar en el punto más alto la vida del filósofo, consagrado al estudio de cuestiones sublimes aunque consideradas inútiles a ojos de la mayoría. Él mismo situaba por encima de todo el simple cultivo de la inteligencia, respondiendo a una curiosidad natural y denigraba el activismo de los hombres políticos suscitado la mayor parte de las veces por el apetito de riquezas o de honores. Con el ideal del filósofo rey o del rey filósofo, ofrecía un modo de reconciliar la política con los más altos valores del espíritu. Pero sabía que la sabiduría filosófica, orientada hacia el mundo de lo inteligible, daba la espalda a lo sensible y a los asuntos humanos a medida que ganaba en profundidad y se dejaba seducir por su objeto. El sabio corría entonces el riesgo inevitable, no sólo de verse rechazado, incomprendido por la ciudad, sino incluso de no consentir descender él mismo más que contra su voluntad, forzando su naturaleza. Más que soñar con obligarlo y persuadido en el fondo que no sería aceptado por los suyos, Platón, en definitiva, prefirió dar él mismo el ejemplo del filósofo que alienta sus leyes a la ciudad. De esta forma la vida política estaba condenada para él a seguir siendo la existencia devaluada y casi servil de aquellos que se pliegan a una ley que comprenden mal y cuyos preceptos se esfuerzan por hacer seguir.

Aristóteles corrige el cuadro. La vida especulativa del filósofo, emparentada con la de los dioses, permanece todavía, a sus ojos, sin parangón. Pero la vida política activa recupera todo su valor. Quien se consagra a ella queda liberado de la tutela de otra sabiduría. No espera de nadie que le dé la razón de sus actos, al menos de nadie que no sean los otros políticos. Autónomo y libre el político debe encontrar en la propia acción política los principios de su sagacidad. A su nivel la vida política es por tanto la de un hombre adulto. Además ilustra en su más alto grado la madurez humana consistente en saber mandar, más que en obedecer.

Todavía más: toma de la vida tranquila del filósofo el modelo de la acción que encarna y que el político pretende promover en quienes gobierna. No se trata, para éste, de imitar la vida de los hombres de negocios y de favorecer, con sus leyes, el culto imbécil a las riquezas; tampoco es cuestión de imitar a los

poderosos, ni de mantener un alma belicosa en una ciudad imperialista. El político, por el contrario, debe tener la misma preocupación por la ciudad que el filósofo y, cuando actúa, la misma ansia de perfección para cada uno de sus conciudadanos que el filósofo trata de cultivar cuando piensa. El político manda a todos, como cada cual se manda a sí mismo, con la ambición que tiene el sabio por perfeccionarse. Su acción, especialmente legislativa, vela por la orientación de la de cada cual, pero, como la de cada cual, encuentra en sí su beneficio y añade únicamente a este beneficio el de dar beneficios a otro. El verdadero político se muestra valeroso y ordena a todos que sean valientes, no para lograr las ventajas dudosas que dejan esperar la victoria y sus consecuencias, sino por el logro de virtud seguro que proporcionan los actos de valor, incluso en caso de derrota. Aristóteles proporciona de esta forma la imagen por excelencia de una vida política activamente consagrada al perfeccionamiento ajeno y propio, en la que la inteligencia, liberada de toda sabiduría filosófica está al servicio del hombre en lo que tiene de humano.

Los estoicos, al contrario que los filósofos clásicos, estaban mucho más preocupados por la moral que por la especulación y desarrollaron con posterioridad el ideal de una sabiduría que representa la perfección humana desde todos los puntos de vista y para la cual la vida política no importa. Como ciudadano del mundo el sabio estoico se acomoda perfectamente a todas las condiciones, incluso serviles. Pero, cultivando esta perfección de sí mismos, ciertos estoicos actuaron en la época romana como consejeros de los príncipes, como Séneca de Nerón, o príncipes ellos mismos, como el ilustre emperador Marco Aurelio, que nos dejó sus *Pensamientos* escritos en griego. Con el ascenso de este último al imperio, «el ideal de Platón se había realizado», escribió Renan. Estaba equivocado, por supuesto; pues la sabiduría de Marco Aurelio, por mucho que se le conceda esta virtud, no tenía nada en común con la que había preconizado Platón. La filosofía no le servía por otra parte más que para encontrar la vida un poco menos insoportable. El rigorismo fatalista de la moral en el que se resume esta filosofía no tenía nada tampoco de los principios de la ética aristotélica. Y el ejercicio del poder era, para él, una carga llevada por sentido del deber más que la expresión más elevada a la que pueda aspirar la perfección humana en Aristóteles. La figura de Marco Aurelio está ahí, precisamente, para recordarnos que la imagen de los políticos, incluso filósofos, nunca es exactamente aquella que los filósofos quieren dar de los políticos.

Richard Bodéüs

Orientación bibliográfica

Bodéüs, Richard, *Le philosophe et la Cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote,* Les Belles Lettres, París, 1982.
— *Politique et philosophie chez Aristote. Recueil d'études,* Société des études classiques, Namur, 1991.
Bordes, J., *La notion de «politeia» dans la pensée grecque avant Aristote,* Les Belles Lettres, París, 1982.
Carlier, Pierre, *La Royauté en Grèce avant Alexandre,* Estrasburgo 1984.
Citati, Pietro, *Alexandre le Grand,* Gallimard, París, 1990.
Finley, Moses I., *Démocratie antique et démocratie moderne,* Payot, París, 1976 (versión española, *Vieja y Nueva Democracia,* Ariel, Barcelona, 1980).
Hansen, Morgens H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes,* Oxford, 1991; versión original en danés (Copenhague, 1978).
Levêque, Pierre y Vidal-Naquet, Pierre, *Clisthène l'athenien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI*ème *siècle à la mort de Platon,* París [1964], 1983.
Mossé, Claude, *Histoire des doctrines politiques en Grèce,* París, 1969 (versión española, *Las Doctrinas Políticas en Grecia,* A. Redondo, Barcelona, 1971).
Mossé, Claude, *La tyrannie dans la Grèce antique,* 2.ª ed., PUF, París, 1989.
Nicolet, Claude (ed.), *Du Puvoir dans l'Antiquité: mots et réalités,* Droz, París-Ginebra, 1990.
Piérart, Marcel, *Platon et la Cité grecque,* Bruselas, 1974.
Romilly, Jacqueline de, *La Grèce antique à la découverte de la liberté,* Editions de Fallois, París, 1989.
— *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote,* Les Belles Lettres, París, 1971.
Strauss, Leo, *Argument et action del Lois de Platon,* París, 1990.
— *La Cité et l'homme,* París, 1987.
Vidal-Naquet, Pierre, *La démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne,* Flammarion, París, 1990, reed. Colección Champs, 1996 (versión española, *La Democracia Griega, Una Nueva Visión. Ensayos de Historiografía Antigua y Moderna,* Akal, Madrid, 1992).

Remisiones

Invención de la política
Aristóteles
Plutarco
Jenofonte
El Sabio y la política
Platón
Polibio

LA INVENCIÓN DE LA POLÍTICA

Los griegos inventaron la política. ¿Cómo debemos entender esta expresión? La propia palabra es de origen griego. La *politike* es el saber que se relaciona con la *polis*, la ciudad, del mismo modo que la *oikonomie* es el saber relativo al *oikos*, «casa», en el sentido a la vez de hacienda y de familia. Este saber, según un mito relatado por el sofista Protágoras en el diálogo de Platón que lleva su nombre, habría sido distribuido por Zeus entre todos los hombres, permitiéndoles de este modo pronunciarse sobre los asuntos de la ciudad. Protágoras concluía: «Esta es la razón del por qué y del cómo los atenienses [...] cuando se trata de deliberar sobre una cuestión de virtud política *[politike arete]* [...] dejan con toda naturalidad hablar al primero que llegue, pues están convencidos de que todos tienen que participar de esta virtud para que puedan existir las ciudades».

Protágoras justificaba de esta forma el régimen político que existía en Atenas desde el final del siglo VI y que a partir del siglo V se designa con el nombre de democracia. Pero al mismo tiempo justificaba lo que era la ciudad griega: una comunidad de hombres que tenían entre sus manos el poder de tomar decisiones al término de un debate, cosa que era precisamente la política.

La invención de la política es por lo tanto inseparable del nacimiento de esta forma de Estado original que es la ciudad. Para los antiguos, y especialmente para los filósofos del siglo IV, el nacimiento de la ciudad estaba en relación con la necesidad que experimentaban los hombres de prestarse ayuda y de satisfacer sus necesidades: alimentarse, vestirse, protegerse del calor y del frío. Por ello, como dice Aristóteles, el hombre es un *zoon politikon*, un animal hecho para vivir en ciudad. Pero, puesto que posee el *logos*, a diferencia de los otros animales, es el único que percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y es esto lo que constituye la *arete politike*, la virtud del ciudadano.

La realidad histórica era diferente. Fuera del mundo griego existían estados «despóticos» que ignoraban la libertad, ese bien inestimable del ciudadano griego. El propio mundo griego había conocido formas políticas anteriores a la ciudad, esos estados «micénicos» revelados por la lectura de las tablillas encontradas en las ruinas de los palacios que eran su centro y cuya organización se ha podido comparar con la de los países del antiguo Oriente. Estos palacios desaparecieron brutalmente hacia el final del siglo XIII, sin que sea fácil explicar las razones de esta desaparición. En todo caso estuvo seguida por los llamados «siglos obscuros» que, entre los siglos XII y IX, vieron el abandono de numerosos lugares de habitación, al mismo tiempo que retrocedía la civilización material y que se perdía el uso de la escritura. El renacimiento se manifiesta desde el final del siglo IX mediante la reaparición de asentamientos humanos en lugares abandonados desde hacía tiempo. Sin embargo estamos lejos de ponernos de acuerdo sobre los criterios que permiten calificar a estos establecimientos como «ciudades»; presencia de una aglomeración urbana rodeada por murallas, de un santuario en el que se acumulan ofrendas, de un espacio vacío de construcciones que sería un ágora, de una necrópolis. La principal dificultad procede de que la arqueología, con todo lo indispensable que es, está muda, y que es necesario interrogar a las fuentes literarias que en su mayor parte son posteriores en dos o tres siglos al nacimiento

de la ciudad, con la excepción en todo caso de los dos grandes poemas épicos que se transmitieron atribuidos a Homero y cuya composición se remontaría al siglo VIII.

La escritura había hecho su aparición entonces, pero se trataba de una escritura muy diferente al silabario micénico. Tomada de los fenicios, origen de nuestro alfabeto, se iba a convertir en un instrumento incomparable que permitiría no solamente la redacción de esas epopeyas transmitidas oralmente en el transcurso de los siglos, sino también de las leyes que organizaban las primeras ciudades. Es a través de los poemas de Homero que nos es posible rastrear los rasgos anunciadores de lo que sería la ciudad griega, tanto en la Ítaca, cuyo rey era Ulises, como en la isla de los feacios, esos «intermediarios» que le permitirían reintegrarse al mundo de los hombres. Ambas ciudades están formadas por una aglomeración urbana y un territorio. En el centro de la ciudad, que en Esqueria está rodeada por una muralla, se encuentra el ágora en donde tienen lugar las asambleas del *demos.* En torno al ágora hay construcciones públicas, un templo «de piedra» en Esqueria, una fuente en Ítaca. No hay duda de que se trata ciertamente de ciudades, incluso si a su cabeza se encuentran reyes y si el *demos* no tiene poder de decisión y se limita a ser consultado. El espacio cívico está delimitado, la comunidad tiene una existencia real, y en el caso de Ítaca cuyo rey está ausente desde hace veinte años, los que forman la mayoría *(hoi polloi)* están dispuestos a tomar partido por Telémaco, el hijo de Ulises, víctima de los pretendientes a la mano de Penélope. En cuanto a Esqueria, si bien pertenece al mundo imaginario, evoca también por muchos de sus rasgos a las ciudades «coloniales» que los griegos iban a fundar a partir de la mitad del siglo VIII, en primer lugar en las costas meridionales de Italia y de Sicilia y después por todas las orillas de Mediterráneo e incluso en las orillas del Mar Negro.

Algunas de estas ciudades coloniales se excavaron sistemáticamente. Se ha podido sacar a la luz una topografía que confirma lo que dejaban adivinar las descripciones del poeta: la ciudad, desde su nacimiento, se presenta como un espacio estructurado sobre el que se establece una comunidad humana que se administra por sí misma. Seguramente ni los poemas ni las señales dejadas en el suelo permitirán definir esta comunidad. Las desigualdades existían en su seno y las revelan el material encontrado en las tumbas, como también lo hacen el vocabulario que utilizan las fuentes literarias contemporáneas o posteriores, que oponen los *kakoi* a los *aristoi,* los «malos» a los «mejores». Es cierto que el período llamado «arcaico», que va desde el siglo VIII al VI, fue un período de problemas simbolizados por el florecimiento de «tiranías» en numerosas ciudades, pero también fue la época de puesta en funcionamiento de instituciones y de leyes atribuidas por la memoria griega a los legisladores, modelos de sabiduría y de virtud. Una de nuestras principales fuentes para el conocimiento de este período es el historiador Heródoto que vivió en el siglo V. También es gracias a él que entrevemos las formas de régimen político que iban a ponerse en marcha al final del período arcaico.

Paradójicamente es haciendo discutir a tres nobles persas que Heródoto desarrolla lo que aparece como la primera expresión de una teoría de los regímenes políticos. El primero, Otanes, tras denunciar los males del poder de uno solo, es decir del tirano, alaba los méritos de la *isonomía,* del sistema fundado en la igualdad de todos los miembros de la comunidad cívica: «Se consiguen las magistraturas por sorteo, se rinde cuenta de la autoridad que se ejerce, todas las deliberaciones se someten al pueblo» (III, 83). El segundo, Megabizo, también estaba en contra del régimen tiránico, pero rehusaba confiar la soberanía *(to kratos)* a una masa ignorante y deseaba que la ciudad fuese puesta en manos de los mejores *(aristoi),* necesariamente poco numerosos *(oligoi):* de lo que procede el nombre de oligarquía dado a ese régimen. El tercero, Darío, se oponía tanto a la isonomía como a la oligarquía y preconizaba la monarquía, el poder de uno solo *(monos),* pero que sería el protector del pueblo. Era necesario que Heródoto terminase su relato con un elogio de la monarquía, puesto que el escenario del debate estaba en Persia y Darío estaba listo para reinar. En Grecia, en donde la monarquía evocaba, sea un pasado lejano, sea la aborrecida tiranía, la elección era entre oligarquía y democracia. Esto es al menos lo que revela la evolución de las dos ciudades cuya historia podemos reconstruir con más o menos certidumbre para la época arcaica: Esparta y Atenas.

Precisemos en seguida que el problema no se plantea del mismo modo en los dos casos. En efecto, Esparta es una ciudad atípica sobre la que los griegos especularon hasta tal punto que se ha podido hablar de un «espejismo espartano». En el origen de este «espejismo» está el nombre de un legislador, Licurgo, que habría establecido en Esparta la *eunomia*. De hecho una buena parte de lo que sabemos de él procede de la biografía que le ha dedicado Plutarco que vivía al final del siglo I de nuestra era. Allí reúne elementos de una tradición que parece haber sido elaborada en el medio socrático y después en la Academia platónica y, por último, en el entorno de los reyes reformadores que, en el siglo III, emprendieron la tarea de «restablecer las leyes de Licurgo». Éstas consistirían por una parte en fijar las instituciones políticas, por otra en repartir igualitariamente la tierra cívica entre los espartanos y, por último, establecer las normas de una educación estrictamente controlada por la ciudad. En el plano político, Esparta podía pasar a los ojos de los atenienses por una oligarquía, puesto que la autoridad estaba repartida entre dos reyes, un consejo de ancianos, la *gerousia*, cuyos miembros se elegían a título vitalicio y una asamblea que no disponía más que del poder de aprobar las proposiciones de los reyes y de los gerontes. Sin embargo, en el siglo IV, en los medios filosóficos en los que se admiraba la ciudad de Licurgo, se tenía la tendencia a presentar la constitución espartana como una constitución «mixta», estando representado el elemento democrático por el colegio de los cinco éforos elegidos cada año entre todos los espartanos. De hecho, lo que se adivina a través de los escritos de Jenofonte, buen conocedor de la sociedad espartana, y más todavía en la vigorosa crítica de Aristóteles en la *Política*, deja entender que la realidad espartana estaba lejos de ser tan perfecta como lo pretendían los admiradores de la ciudad laconia. La grave crisis que estallará en el siglo III es la confirmación más clara. Pero todavía en este caso no conocemos Esparta más que a través de la mirada de personas ajenas y no disponemos de nada comparable con lo que nos aporta la rica documentación ateniense.

En efecto, Atenas nos es mucho mejor conocida en primer lugar gracias a la única de las ciento cincuenta y ocho constituciones reunidas por Aristóteles y sus discípulos que se nos ha conservado. La *Constitución de Atenas* reúne una primera parte histórica en donde se recuerdan las *metabolai*, las modificaciones que sufrieron las instituciones atenienses desde los tiempos más remotos hasta el restablecimiento de la democracia el año 403. No todo en ese relato está exento de reconstrucciones, que se inscriben más en el activo de las preocupaciones de los hombres del siglo IV que en la realidad de un pasado difícil de establecer. Sin embargo existe la posibilidad de poner de relieve las principales etapas de una evolución que debería culminar con lo que fue la expresión más acabada de la vida política griega: la democracia.

Tres momentos parecen esenciales: el arcontado de Solón los años 594/593, la tiranía de Pisístrato y de sus hijos entre el año 561 y el 510 y las reformas de Clístenes en los años 508/507. Sobre el período anterior al siglo VI no sabemos gran cosa, con la excepción de lo que nos informan los relatos míticos, como que hace de Teseo, vencedor del Minotauro, el autor del sinecismo, de la reunión de las aldeas que habría hecho nacer la ciudad de Atenas y que comienzan a mostrar las excavaciones arqueológicas. La *Constitución de Atenas* evoca ciertamente una constitución de Dracón que sería de hecho una primera legislación sobre el asesinato destinada a poner fin a las guerras privadas entre las familias aristocráticas, y la tentativa de un tal Cilón para hacerse tirano. Pero todo ello es impreciso. Sólo queda un hecho, subrayado por todas nuestras fuentes: un clima de tensión a comienzos del siglo VI y la solución de la crisis por obra del legislador Solón, elegido arconte el año 594.

Gracias al testimonio del propio Solón, poeta al tiempo que legislador, sabemos que esta crisis estaba relacionada con el régimen de posesión de la tierra y con la situación trágica de un campesinado sometido, esos «hectemoros» de los que habla la *Constitución de Atenas*, obligados a entregar un sexto (¿o los cinco sextos?) de su cosecha a los dueños de la tierra. Solón suprimió la servidumbre de los campesinos arrancando los mojones que marcaban esta dependencia sobre el suelo, pero rechazó el llevar a cabo un reparto igualitario del suelo cívico reclamado por los más pobres. Por el contrario redactó leyes semejantes para todos, lo que fue el acto fundador de la comunidad cívica. Más tarde, la tradi-

ción de la que se hace eco la *Constitución de Atenas* y la *Vida de Solón* de Plutarco, le atribuye otras medidas, como un ordenamiento censitario de los atenienses. Y la figura del legislador se enriquecerá hasta el punto de aparecer como la del fundador de la democracia. Pero en la realidad, en la medida que podemos comprenderla a través del relato de Heródoto y de la *Constitución de Atenas*, es el descontento lo que prevaleció y una nueva situación de crisis que engendró la tiranía de Pisístrato.

Éste tuvo que intentarlo tres veces para hacerse dueño del poder definitivamente. Postulándose como defensor del *demos*, del pueblo de baja condición social del campo y de la ciudad, afirmó la unidad de la ciudad en torno a sus dioses, Atenea, la diosa titular en cuyo honor instauró la fiesta de las Panateneas, y Dionisio, el dios popular de los campos al que consagró la fiesta de las Dionisias cuyo momento esencial estaba formado por los concursos dramáticos que en el siglo siguiente ilustrarán los grandes poetas trágicos. También fue entonces cuando, siendo fiel a la tradición que hacía de los tiranos grandes constructores, contribuyó al desarrollo de la ciudad de Atenas, incrementando de esta forma el peso del *demos* urbano en la vida de la ciudad. Pero la tiranía no podía ser más que un régimen transitorio. Cuando Hipias, el hijo de Pisístrato, fue depuesto por una coalición de aristócratas atenienses sostenidos por Cleómenes, el rey de Esparta, el peso de este *demos* era tal que no podía ser cuestión de una simple vuelta atrás.

Esto lo comprendió uno de esos aristócratas, el Alcmeónida Clístenes, que decidió «hacer entrar al *demos* en su clientela», como dice Heródoto, para deshacerse de sus adversarios, pero transformando radicalmente las estructuras de la ciudad. Clístenes sustituyó las cuatro «tribus» entre las que estaban distribuidos todos los atenienses, fundadas en un parentesco más o menos imaginario, por diez tribus territoriales, cada una de ellas formada por tres tritías, grupos de demes situados en cada una de las tres grandes regiones del Ática, la ciudad, la costa y el interior. ¿Cuál era su objetivo al actuar así? Según Aristóteles querría que «los ciudadanos se mezclen lo más posible unos con otros y que sus relaciones antiguas se rompiesen» (*Política*, 1319 b 25-27). Con otras palabras su finalidad había sido romper las relaciones de tipo clientelar sobre las que descansaban el poder y la autoridad de las grandes familias aristocráticas. La institución de un consejo de quinientos miembros *(Boulê)*, reclutado anualmente por sorteo entre los atenienses de más de treinta años a razón de cincuenta por tribu, iba a culminar esta «mezcla» y a contribuir todavía más a sustraer al *demos* de la influencia de aquellos a los que el gran historiador Moses Finley llamaba los «patronos locales».

Clístenes no fundó la democracia, pero creó las condiciones que permitieron su desarrollo en el transcurso del siglo siguiente. Nos limitaremos a recordar algunas etapas esenciales. La sustitución de la elección por el sorteo para designar a los arcontes (487/486) tuvo por efecto la limitación del peso y de la influencia de los aristócratas sobre su «clientela». El incremento de los poderes judiciales de la *Boulé* y del tribunal popular de la Heliea, reclutados igualmente por sorteo entre todos los atenienses, fue obra de Efialtes el año 462/461 y privó al consejo aristocrático del Areópago formado por los arcontes salidos de funciones de la mayor parte de su peso político. La ampliación de la base de reclutamiento de los arcontes, limitada hasta el año 457/456 a los más ricos que formaban las dos primeras clases del censo, a la tercera clase, la de los propietarios medios, tuvo como consecuencia «democratizar» esta función. Por último y sobre todo la institución por parte de Pericles de la misthophoria, es decir, la retribución por medio de un salario de las funciones de los jueces y después de los miembros del consejo iba a culminar esta evolución hacia la democracia.

En el discurso que Tucídides, el gran historiador del final del siglo v, presta a Pericles, esta retribución de las funciones públicas está implícitamente justificada para permitir que «la pobreza no tenga como efecto que un hombre capaz de rendir servicios a la ciudad se vea impedido por la oscuridad de su situación». El autor de la *Constitución de Atenas* se hace eco de otra tradición: Pericles habría instaurado la misthophoria para rivalizar con su adversario Cimón. Este, que era muy rico, abría sus tierras para que todos pudieran recoger sus frutos a su voluntad y «multiplicaba su generosidad no sólo con respecto a la gente de su demo sino de todos los atenienses». Pericles, que carecía de los medios para mostrar una generosidad pareja, recibió de uno

de sus amigos el consejo de «distribuir a la gente del pueblo lo que les pertenecía, puesto que su fortuna personal era insuficiente; y él instituyó una indemnización para los jueces» (XXVII, 3-4). Aunque esta anécdota sea rechazada por la mayor parte de los historiadores, no podemos dejar de constatar que al actuar así, Pericles manifestaba la misma preocupación que su tio-abuelo Clístenes por romper los lazos clientelares.

Otras disposiciones iban a culminar la forma democrática del régimen: la periodicidad de las sesiones de la asamblea del pueblo y la puesta en marcha de procedimientos judiciales que iban a reforzar el control del *demos* sobre los magistrados.

Estos procedimientos iban a suponer la desaparición de una práctica que la tradición atribuía a Clístenes, el ostracismo. La finalidad del legislador habría sido evitar toda posibilidad de regreso de la tiranía. Se trataba en efecto de alejar de la ciudad a todo aquel que pudiese suponer un peligro para la democracia. El ostracizado, designado en el curso de una asamblea que debía reunir a seis mil ciudadanos presentes y en la que cada cual debía inscribir sobre un fragmento de cerámica *(ostrakon)* el nombre de quien les parecía peligroso, estaba obligado a exiliarse durante diez años. De hecho, la mayor parte de los que fueron ostracizados –y encontramos entre ellos a los principales dirigentes de la ciudad– no permanecieron más de dos años al margen de la vida pública. Esta curiosa práctica se ha aclarado gracias al descubrimiento de numerosos fragmentos de cerámica en las laderas de la Acrópolis y en el Ágora. La multiplicidad de las escrituras, a veces poco diestras, atestigua que numerosos atenienses eran capaces de trazar algunas letras. Pero se encontraron también ciento noventa y dos fragmentos que llevan el nombre de Temístocles escritos por un reducido número de manos diferentes, lo que prueba que los votos para el ostracismo se podían preparar con antelación.

El *quórum* de seis mil presentes plantea otro problema. Si evaluamos el número de ciudadanos en trono a treinta mil –cosa que dejan comprender Platón y Aristófanes– esto implica que este *quórum* raramente se alcanzaba en el caso de las asambleas ordinarias, dicho de otra forma: apenas un quinto de los ciudadanos participaba activamente en los asuntos de la ciudad.

Para explicar esta constatación los historiadores han recurrido a planteamientos contradictorios. Para algunos esta participación limitada probaba que la actividad política no concernía más que a una minoría y que no se podía hablar razonablemente de democracia. Otros veían al contrario en la apatía del *demos* las condiciones de un funcionamiento armonioso de las instituciones. Pero Finley denunció con firmeza esta última interpretación, cuyo daño le parecía temible en su aplicación a la democracia moderna. Para ello subrayó con firmeza que la composición de la asamblea variaba de acuerdo con las circunstancias y los momentos del año. Pensamos en seguida en el campesino de una comedia de Aristófanes que explica que no le gusta realmente ir a la ciudad para asistir a las asambleas, pero que esta vez vino «muy decidido a gritar, a interrumpir, a insultar a todo orador que hable de otra cosa que de la paz». Como lo destaca también Finley, la puesta en el orden del día de cuestiones importantes, como en este caso la paz, podía llevar a la asamblea a quienes se sentían directamente interesados (campesinos temerosos de las incursiones del enemigo en sus tierras, movilizables en la flota, etc.) y que, en otras ocasiones, no tendrían ni tiempo ni ganas de molestarse.

Tucídides nos proporciona indirectamente la prueba de que no se debería deducir de lo que representaba el *quórum* en relación con el número total de los ciudadanos la conclusión de que la participación del *demos* en la toma de decisiones era más formal que real. En el año 411, aprovechando los fracasos sufridos por los atenienses en la guerra que los oponían a Esparta y sus aliados, los adversarios de la democracia se hicieron con el poder, designaron a cuatrocientos consejeros para dirigir los asuntos de la ciudad y decidieron que desde entonces la ciudadanía plena y total se reservaría a cinco mil ciudadanos, los demás estarían excluidos del derecho a participar en las asambleas. En aquel momento el ejército y la flota atenienses estaban acampados en Samos, desde donde podían vigilar los movimientos del enemigo y también los de los aliados de Atenas dispuestos a la traición para escapar a una autoridad que se había hecho cada vez más pesada. Los oligarcas, amos de la ciudad, enviaron Samos a comisarios encargados de justificar la revolución y la restricción de la

soberanía plena a los Cinco Mil: «Nunca, decían, los atenienses reclamados por los ejércitos o por sus actividades más allá de las fronteras, tuvieron que deliberar sobre un asunto tan considerable que hubiese reunido a cinco mil de entre ellos» (VIII, 72, 1). La respuesta no se hizo esperar. Soldados y marineros se reunieron en asamblea, destituyeron a los estrategos sospechosos de simpatía por la oligarquía, designaron a otros de los que se sabía que eran fieles a la democracia. Y Tucídides añade: «Los hombres tomaban la palabra para animarse mutuamente, diciendo entre otras cosas que no era necesario inquietarse porque la ciudad hubiese roto con ellos; pues, con relación a ellos, era una minoría que se había separado de una mayoría mejor provista desde todo punto de vista» (VIII, 76, 3). No sabríamos afirmar mejor la realidad del aprecio de los ciudadanos por la democracia y por la participación en los asuntos de la ciudad que implicaba. El argumento falaz de los oligarcas no se sostenía ante el sentimiento que tenían marineros y soldados de ser la mayoría. Estamos aquí en el propio corazón del sistema político ateniense. La isonomía establecida por Clístenes, es decir, la igualdad de todos sin distinción de nacimiento o de fortuna, era el propio fundamento de la democracia. Es en ella que descansaba el principio mayoritario que implicaba que una vez tomada la decisión, aunque fuese por una débil mayoría, como fue el caso en el año 427/426 cuando los atenienses decidieron perdonar a los habitantes de Mitilene que se habían separado de su alianza, la minoría lo aceptaba. Esto, que parece normal en la actualidad, no era evidente, tanto más cuando no se invocaba ninguna clase de soporte divino. Únicamente contaba el respeto a las leyes y también, no hay porque hacerse ilusiones, la relación de fuerzas en el momento del voto. Pues la decisión concerniente a los habitantes de Mitilene se había adoptado al término de un debate en el que uno de los oradores había demostrado la incorrección de un primer voto que preveía la ejecución de los mitilenios rebeldes. El talento del orador había desplazado la mayoría de los pocos votos necesarios para modificar la primera decisión adoptada la víspera.

Sin embargo no debe creerse que era frecuente que el *demos* cambiase de un día para otro una decisión tomada por la mayoría. Tucídides escogió exponer con detalle el asunto de Mitilene en su relato de la Guerra del Peloponeso pues le permitía presentar dos discursos antagonistas sobre la evolución de las relaciones entre Atenas y sus aliados, y de esta liga de Delos que, constituida inmediatamente después de las guerras médicas, se había transformado insensiblemente en imperio ateniense. De hecho, los numerosos decretos grabados en piedra que llegaron hasta nuestros días atestiguan que la democracia ateniense funcionaba mucho mejor de lo que pretendían sus detractores. La publicación de decretos, hecha en nombre de la *Boule* que los había preparado, y del *demos*, la mención del nombre de quien había hecho la propuesta y de los que habían aportado enmiendas atestiguan que ningún voto de la asamblea se podía ignorar y que cada cual tenía que conocer las decisiones adoptadas.

Estas decisiones trataban de una infinidad de asuntos, pues la asamblea era soberana. La guerra, la paz, las embajadas, las finanzas, las construcciones públicas, la organización de las fiestas religiosas eran asuntos de su competencia, también la legislación. Al final del siglo v, tras dos revoluciones oligárquicas que habían fracasado por igual ante la determinación del *demos*, una comisión de nomotetas (legisladores) se instituyó para verificar que no hubiese leyes contradictorias y para poner orden en una legislación que la larga Guerra del Peloponeso había alterado un tanto. Esta comisión había sobrevivido a su destino inicial y todo proyecto de ley nueva debía serle sometido antes de presentarse a la asamblea.

Se ha supuesto que desde entonces la soberanía de la ley se habría impuesto a la soberanía popular, cosa que se opone a las críticas habituales contra los excesos de la democracia. De hecho, esto supone olvidar todo lo que escapaba al control de esta comisión, el decir, las decisiones que trataban sobre la política general de la ciudad. Los nomotetas aparecen mencionados pocas veces en los decretos y por lo tanto no hace falta ver en ellos una especie de Tribunal Constitucional.

Sin duda también es exagerado decir que en el siglo iv los tribunales populares emanados de la Heliea habrían suplantado a la asamblea en el control de la vida política. Ciertamente, los procesos políticos ocupan

un lugar importante en la vida de la democracia ateniense, como lo atestiguan los numerosos alegatos judiciales que llegaron hasta nosotros. Y especialmente los que compusieron Demóstenes y su adversario Esquines, siendo el primero partidario de una política de resistencia activa ante las iniciativas del rey de Macedonia mientras que el segundo preconizaba por el contrario una política de acuerdo con él. Pero los procesos en los que se encontraron implicados ambos emanaban de elecciones expuestas con anterioridad ante el *demos* reunido en asamblea. Dicho esto, es también a través de sus personas que estas elecciones se llevaban ante el tribunal popular. Lo que plantea un problema que ha sido objeto de debates recientes, el de la «clase política», de la «elite», y el de las relaciones entre la «elite» y la masa de los ciudadanos.

Los propios antiguos ya habían planteado el tema. Los oradores que hacían uso de la palabra ante el pueblo y orientaban sus elecciones se consideraban inútiles, demagogos peligrosos que sólo pensaban en adular a la masa y en enriquecerse a su costa. Las mismas acusaciones se encuentran en el teatro de Aristófanes, en los diálogos de Platón, en los discursos ficticios del retor Isócrates y en los discursos reales de los propios oradores que proferían en contra de sus adversarios. El término de «demagogo» que designa en origen al que guía al *demos* del mismo modo que el pedagogo guía al niño *(pais)*, se había cambiado en seguida en un sentido negativo, el que nosotros le damos todavía hoy en día. Moses Finley, en un artículo publicado en 1962 demostró, en contra de la opinión común, que los «demagogos» en el sentido específico del término constituían «un elemento estructural del sistema político ateniense», de esta democracia directa en la que las asambleas soberanas reunían unos cuantos millares de personas. Ciertamente, cualquiera que desease hablar era libre de hacerlo. Pero era necesario ser capaz de hacerse oír. Es lo que explica Sócrates al joven Cármides en las *Memorables* de Jenofonte. Y al filósofo que le objeta que aquellos a los que se dirige, artesanos, campesinos, mercaderes, son ignorantes, Cármides responde que teme no obstante exponerse a sus burlas. Pero Jenofonte, en otro pasaje de las *Memorables*, pone en boca de Sócrates ideas que prueban que no se trataba únicamente de dominar el arte de la persuasión, la *peitho* indispensable para ser escuchado por el *demos*: era necesario ser capaz de hacer propuestas concretas, conocer el estado de las fuerzas militares de la ciudad, si se decidía el envío de una expedición militar, los ingresos de los que se podía disponer, las importaciones necesarias para atender las necesidades de la población, los gastos que había que prever. Jenofonte comparaba este saber exigido del orador, del hombre político, con el del dueño del *oikos*, con la diferencia sin embargo de que el político no se tenía que preocupar de una sino de diez mil «casas». Evidentemente estamos bastante lejos de lo que el Sócrates de Platón exigía a los dirigentes de la ciudad. Pero el Sócrates de Jenofonte expresa bien en este punto las preocupaciones del autor del *Económico* y de los *Ingresos*, de un hombre más cercano a las realidades concretas de la ciudad de lo que lo estaba el patrono de la Academia. Y definía bastante bien, el estos primeros decenios del siglo IV, las condiciones de acceso a la «clase política»: el arte de la persuasión unido a saber más material y más concreto.

¿Quiénes eran los hombres que, entre los ciudadanos, eran susceptibles de satisfacer semejantes exigencias? Para responder a esta cuestión tenemos que interrogar a las fuentes literarias, relatos de los historiadores, alusiones de los poetas cómicos, discursos de los oradores, mejor que los documentos epigráficos que mencionan nombres con frecuencia desconocidos por otras fuentes. En el siglo V esta clase política procedía esencialmente de las viejas familias aristocráticas. Incluso un Temístocles del que se decía que su madre era de nacimiento servil, proclamaba sus antepasados prestigiosos. Estos «bien nacidos» disfrutaban de un prestigio debido tanto a sus orígenes como a su fortuna que podía ser considerable como la de Cimón, o más regular como la de Arístides quien murió tan pobre que la ciudad tuvo que tomar a su cargo a sus hijos. Es en su condición de estrategos que dirigían la política de la ciudad. Si los estrategos comandaban efectivamente a los ejércitos en campaña, no por ello tenían algo de profesionales de la guerra, al menos antes del siglo IV, cuando estarán a la cabeza de ejércitos formados por mercenarios profesionales. De los diez estrategos elegidos cada año algunos se encontraban al año siguiente ocupando el rango de simples soldados. Ele-

gidos por el *demos*, tenían la obligación de rendir cuentas a la salida de su año de funciones. Y esto también porque se trataba de elegidos por el *demos* que incluso en campaña podían ser llevados a justificarse ante una asamblea de soldados ciudadanos. Esto proporciona todo su sentido al asunto de Samos evocado más arriba. Y se podrían encontrar en el relato de Tucídides como en el su continuador Jenofonte, numerosos ejemplos de discursos pronunciados por el estratego ante sus soldados para explicar la dirección de la guerra. Comprendemos así por qué la función de estratego era una función esencialmente política, y por qué la mayor parte de los dirigentes de la ciudad hasta la Guerra del Peloponeso y más tarde ocuparon esta función para la que se podía ser reelegido indefinidamente. Milcíades, Temístocles, Arístides, Cimón fueron varias veces estrategos y Pericles resultó reelegido durante quince años consecutivos. Es en virtud de ello que fue «el primero de los ciudadanos» y que ejerció en la ciudad un poder casi monárquico. Ciertamente, tenía que compartir su cargo con nueve colegas y tenía que rendir cuentas cada año. Pero, dado que también era un destacado orador, podía ejercer sobre el *demos* este ascendiente del que habla Tucídides.

Sin embargo, a partir de la Guerra del Peloponeso, si creemos el testimonio de los contemporáneos, las cosas comenzaron a cambiar. Si un Alcibíades representa todavía el medio aristocrático dirigente y conjuga en su persona los talentos de orador y de jefe de guerra, la guerra precisamente, por el hecho de la duración de las campañas y del alejamiento de los diferentes campos de batalla, tiende cada vez más a transformar a los estrategos en generales. La tribuna está desde entonces en manos de hombres que se distinguen a la vez por su origen más modesto y por el hecho de que no están necesariamente investidos para el ejercicio de un cargo público. Es con ellos que el término de «demagogo» se carga con una connotación negativa. ¿Eran verdaderamente, tal como pretendían los adversarios de la democracia, unos irresponsables, tanto más seguros de su impunidad que, al no ser magistrados, no tenían la obligación de rendir cuentas? Es necesario en primer lugar destacar que muchos de entre ellos ocuparon, en un momento u otro de su carrera, un cargo público. Cleón, el demagogo por excelencia, fue elegido varias veces como estratego, y Demóstenes, el más célebre orador de la Atenas del siglo IV, ocupó diversas magistraturas financieras.

Pero incluso aquellos que no estaban investidos para el ejercicio de un cargo público dejaban de tener limitaciones a su libertad de actuar como quisieran. En efecto, existían procedimientos judiciales que permitían acusarles. La *graphe para nomon*, acción de ilegalidad, y sobre todo la *eisangelia*, acción por ataque contra la seguridad del Estado, representaban a la vez una amenaza permanente para los oradores y un arma poderosa en manos del *demos*. Si creemos al orador Hipérides, una de las disposiciones de la ley de *eisangelia* permitía intentar una acción contra un orador que hubiese propuesto una medida que, en su aplicación, se habría mostrado dañina para el pueblo. Los numerosos procesos emprendidos contra los hombres políticos del siglo IV atestiguan la eficacia de estas disposiciones de la ley ateniense: oradores y estrategos permanecieron bajo el control permanente del *demos*. Uno y otros salían entonces de los mismos medios sociales, eran hombres ricos que obtenían con frecuencia sus ingresos de talleres artesanales, de concesiones mineras o de préstamos marítimos. Nadie pensaba ya en reprocharles eso, como tampoco el que careciesen en su familia de antepasados gloriosos. Por lo demás no está excluido que los lazos que los unían con lo que se podría llamar con prudencia «el mundo de los negocios» les hubiese permitido lograr un mejor conocimiento de los problemas concretos que se planteaban en la ciudad de los cuales los más importantes eran el incremento de los ingresos por una parte y el aprovisionamiento de grano por otra. Los oradores destacados tenían junto a ellos «consejeros» capaces de aportarles informaciones precisas que necesitaban para imponer la elección de tal o cual política a la asamblea. Este «entorno» de *philoi*, de amigos, tenía otra función más: presentar las medidas impopulares cuya responsabilidad no quería asumir el hombre político que los lideraba.

Un ejemplo ilustrará esta práctica, que explica también la presencia de nombres desconocidos en los decretos. Cuando en el año 348 Demóstenes quiso hacer destinar los excedentes presupuestarios reservados a la caja de los espectáculos a una caja militar para preparar la guerra que consideraba inminen-

te contra Filipo, hizo que uno de sus amigos, Apolodoro, presentase la propuesta. Este Apolodoro, cuyo padre era un rico banquero de origen esclavo, había recibido la ciudadanía ateniense y soñaba con hacer una carrera política, para ello abandonó el banco que había heredado y había entrado en la «clientela» de Demóstenes. Su proposición fue atacada por el procedimiento de la *graphe para nomon* y fue condenado a una fuerte multa. En ese momento se oponían dos políticas: la que defendía Eubulo y sus amigos, entre los que figuraba Esquines, partidarios de una búsqueda de la paz con el rey de Macedonia, y aquella de la que Demóstenes se hacía el defensor en sus discursos, consistente en una acción enérgica contra el macedonio. Eubulo estaba sostenido no sólo por los ricos, sobre los que caía el peso de los gastos militares, sino también por una gran parte del *demos*, que apreciaba ese complemento de ingresos que suponían las dietas por asistir a los espectáculos y, por lo demás, poco tentado a partir en campaña. Eubulo no tuvo por lo tanto muchas dificultades para atacar el decreto por medio de uno de sus amigos y consiguió hacer condenar a Apolodoro. Unos años más tarde, la amenaza que representaba Filipo se hizo más evidente, el abastecimiento de Atenas corría el riesgo de verse comprometido por su actividad en la región de los Estrechos por donde llegaba el grano de los países ribereños del Mar Negro. Demóstenes pudo retomar la proposición y, esta vez, hacerla aprobar, seguro como estaba de tener el apoyo del *demos*.

Es, sin embargo, este mismo Demóstenes que acusaba al pueblo reunido en asamblea de asistir como espectador a las justas oratorias y de apresurarse a olvidar al día siguiente las decisiones adoptadas la víspera. ¿Palabras de un orador mortificado por no ser seguido? Es posible. Pero no podemos desembarazarnos tan rápido de semejantes acusaciones, ni tampoco considerar como nulos los ejemplos de corrupción de los magistrados, de enriquecimiento rápido de ciertos estrategos. Estas acusaciones y estos ejemplos provienen fundamentalmente de discursos forenses compuestos con motivo de los procesos, fuentes de una incomparable riqueza para el conocimiento de la vida política ateniense, pero cuya utilización plantea un problema real al historiador. ¿La propia naturaleza de estos documentos basta para explicar esta imagen negativa? ¿O acaso es necesario suponer que reflejan una realidad nueva: la decadencia de la democracia ateniense después de la Guerra del Peloponeso, de la que sabemos por Tucídides hasta qué punto alteró profundamente la vida material de las ciudades, pero también las costumbres y el comportamiento de los hombres?

No es fácil el aportar una respuesta categórica a esta alternativa. Es seguro que la democracia ateniense del siglo IV, presa de dificultades financieras e intentando en vano restablecer su hegemonía en el Mar Egeo, ya no es lo que era en el tiempo de Pericles. ¿Pero hay que hablar por ello de «decadencia» o de «crisis»? La crisis, nacida inmediatamente después de la derrota, se remontó relativamente rápido y Atenas conoció hacia la mitad del siglo una renovación económica atestiguada por las listas de concesionarios de las minas de plata del Laurión y por el desarrollo de las actividades del Pireo. Pero tal vez es en esto donde se encuentra un elemento de respuesta que propondremos a título de hipótesis.

En efecto, la riqueza había sido buscada durante mucho tiempo, primero en la medida que permitía a quienes la detentaban el asegurarse la benevolencia del *demos* por medio de muestras de generosidad privadas, como hacía Cimón, o por la generosidad pública que consistía en desempeñar con el mayor brillo posible las liturgias confiadas por la ciudad. En efecto, cada año el financiamiento de las diferentes manifestaciones de la vida religiosa (donativo de animales para los sacrificios, organización de banquetes públicos, entrenamiento de coros para los concursos musicales y dramáticos) así como el equipamiento de los navíos de guerra se confiaban a los atenienses más ricos cuya lista sin duda establecían arcontes y estrategos. El espíritu agonista, el gusto por la competencia, heredado de la sociedad aristocrática, presidía el ejercicio de estas liturgias: cada cual se esforzaba por presentar el coro más brillante, por armar de la mejor forma posible el navío que se le confiaba y por reclutar las mejores tripulaciones. La concesión de una corona por la ciudad era la recompensa de los que habían desempeñado mejor su liturgía. Vanagloriarse de los gastos hechos por la ciudad y de las recompensas recibidas era un argumento de peso ante el *demos* y

ante los jueces, y acusadores y acusados no dejaban de recurrir a ese argumento. Ahora bien, desde el siglo IV vemos multiplicarse lo que llamamos los procesos de cambio *(antidosis)* por los cuales un ciudadano, designado para desempeñar una de estas liturgías, se esforzaba por hacerla atribuir a otro al que consideraba más rico que él mismo. Evidentemente es posible explicar estos procesos por los reveses de la fortuna. Podemos pensar también que quienes intentaban escapar a sus obligaciones hacían pasar sus intereses particulares por delante de los de la ciudad. Lo que significaba en concreto que consagraban su fortuna a ese lujo que denuncia Demóstenes en el discurso que compuso contra el rico Midias (casas decoradas, tiros de caballos de precio elevado, ornamentos rebuscados, etc.), sea a esa malvada crematística que denuncia Aristóteles en la *Política* cuya finalidad es la moneda y los medios para procurársela en abundancia. El desarrollo económico de Atenas en la segunda mitad del siglo IV tal vez está en el origen de esta desviación de la riqueza privada hacia el comercio, la banca, la explotación minera. Pero se aprecia bien lo que ello implica: al consagrar su fortuna a la ciudad, los ricos se atraían el reconocimiento del *demos*; al desviarla hacia otros objetivos manifestaban su escaso interés por la política.

Al mismo tiempo, lo que permitía resolver la contradicción entre un sistema político fundado sobre la igualdad de los ciudadanos y una sociedad desigual dejaba de funcionar. Comprendemos entonces que la oposición entre ricos y pobres, ocultada el siglo anterior en el discurso oficial y reducida de hecho gracias a las ventajas que proporcionaba la hegemonía de Atenas sobre el mundo egeo –el autor de la *Constitución de Atenas* pretendía que el imperio hacia vivir a veinte mil atenienses, los impuestos y los tributos recaudados entre los aliados permitían pagar el sueldo de los soldados, de los marinos, de los jueces, etc.– se convirtiese en un tema recurrente tanto de los discursos políticos como de los escritos teóricos. Sin embargo es necesario constatar que Atenas escapó a las luchas internas que despedazaban a numerosas ciudades del mundo griego. No hay duda de que la explicación de esta paz civil está en el régimen democrático.

Ocurre que la comunidad cívica en su conjunto seguía siendo un grupo privilegiado. Pericles en el año 451 había definido claramente sus límites, la doble ascendencia ateniense tanto de lado paterno como materno. La democracia restaurada el año 403 los había reafirmado solemnemente. En este sentido, la mujer ateniense, aunque menor de edad jurídicamente y políticamente, pertenecía plenamente a esta comunidad cívica, y la democracia ateniense no era en este punto más exclusiva de lo que lo eran las democracias modernas hasta una época relativamente reciente (medio siglo para Francia). Por el contrario tal vez era más exclusiva de cara al extranjero, aunque fuese griego, aunque estuviese instalado para residir con el estatuto de meteco. En efecto, la atribución de la ciudadanía era un hecho completamente excepcional y, si ciudadanos y metecos se encontraban con frecuencia asociados en los asuntos comerciales, la distancia no por ello se desdibujaba, pues prohibía a los metecos adquirir una casa o un bien inmueble. Comprendemos de este modo hasta qué punto lo político era determinante en relación con lo económico. Ciudadanos, metecos y esclavos, podían trabajar hombro con hombro en el levantamiento de las obras públicas, en los muelles del Pireo, pero únicamente los primeros tenían acceso a la tierra y participaban en la toma de decisiones.

Es importante, en efecto, precisar bien que esta exclusión concernía en primer lugar a la vida política. Existían relaciones privadas entre ciudadanos y metecos. Es en la casa del meteco Céfalo que Platón sitúa el diálogo de *La República* y sabemos la ayuda que el hijo de Céfalo, el orador Lisias, aportó a los demócratas cuando la segunda revolución oligárquica. Lo cual no impide que cuando Trasíbulo que había dirigido la resistencia democrática quiso hacerle conceder la ciudadanía ateniense chocó con la oposición de otros dirigentes de la ciudad y su propuesta fracasó. Atenas era ciertamente, a diferencia de Esparta, acogedora para con los extranjeros. Pero la ciudadanía permanecía como un privilegio concedido raramente.

Estos son a la vez los límites y la grandeza de la democracia ateniense: un campesino pobre, un pequeño artesano, tenían, porque habían nacido atenienses, los mismos derechos que el rico propietario terrateniente o concesionario de minas. Pero el esclavo ban-

quero que manejaba grandes cantidades de dinero podía al igual que el que trabajaba en el Laurio ser vendido por su dueño o entregado a la tortura si este experimentaba tal deseo o necesidad. Y el rico meteco que participaba de la prosperidad de la ciudad no podía asistir a la asamblea.

Esto, que debe tenerse en cuenta, no impide sin embargo el reconocer a la experiencia griega y especialmente ateniense un valor único en la historia de las sociedades humanas.

Claude Mossé

Orientación bibliográfica

Cartledge, Paul, *Agesilaos and the Crisis of Sparta,* Duckworth, Londres, 1987.

Connor, Robert William, *The new Politicians of fifth century Athens,* Princeton University Press, 1971.

Davies, John K., *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens,* Ayer, Nueva York, 1981.

Finley, Moses I., *Démocratie antique et démocratie moderne,* Payot, París, 1976 (versión española, *Vieja y Nueva Democracia,* Ariel, Barcelona, 1980).

— *Politics in the Ancient World,* Cambridge University Press, Cambridge, 1983 (versión española, *El Nacimiento de la política,* Crítica, Barcelona, 1986).

Hansen, Morgens H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes,* Oxford, 1991; versión original en danés (Copenhague, 1978).

Levêque, Pierre y Vidal-Naquet, Pierre, *Clisthène l'athenien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIème siècle à la mort de Platon,* Macula, París, 1983.

Meier, Christian, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen,* Suhrkamp Verlag, Francfort, 1980 (traducción francesa: *La Naissance du Politique,* Gallimard, París, 1995).

Mossé, Claude, *Démosthène ou les ambiguïtés de la politique,* A. Colin, París, 1994.

— *Politique et société en Grèce ancienne: le «modèle» athénien,* Aubier, París, 1995.

Ober, Joshua, *Mass and Elite in democratic Athens,* Princeton University Press, 1989.

Ostwald, Martin, *From popular Sovereignty to the Sovereignty of Law,* University of California Press, 1985.

Schmitt-Pantel, Pauline, *La Cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques,* École française de Rome, 1992.

Sinclair, Robert, *Democracy and Participation in Athens,* Cambridge University Press, 1988.

Vernant, Jean-Pierre y Vidal-Naquet, Pierre, *La Grèce ancienne,* 1-2-3, Le Seuil, París, 1990, 1991, 1992.

Remisiones

Figuras del político
Sócrates
Utopía y crítica de la política

UTOPÍA Y CRÍTICA DE LA POLÍTICA

A comienzos del año 405 a.C., Atenas estaba a punto de perder la Guerra del Peloponeso, ese largo conflicto con Esparta que la había debilitado y alterado profundamente (431-404). Es en ese momento de crisis cuando Aristófanes estrena *Las Ranas*, que ganan el premio de comedia en las Leneas, fiesta celebrada en honor de Dionisio. Según las convenciones teatrales en cierto momento el jefe del coro (que en la pieza es un coro de mistes, iniciados a los misterios de Eleusis) se adelanta y habla seriamente en nombre del autor. Aristófanes escoge ese momento para lanzar un alegato inflamado en contra de la mediocridad de los jefes políticos atenienses: «¡Bribones, recién llegados, extranjeros, esclavos pelirrojos, todos imbéciles! ¡Verdaderamente, qué selección!» (versos 730-732).

Semejantes acusaciones contra los dirigentes políticos también son comunes en nuestras sociedades democráticas modernas, sobre todo en tiempos de crisis general. Pero en el año 405 la democracia tenía en Atenas, y por lo demás en el resto del mundo griego, apenas un siglo: era una planta frágil y preciosa. Quedamos por tanto estupefactos al constatar con qué libertad se podía burlar Aristófanes no sólo de tal político particular sino incluso de las instituciones claves de la democracia (sobre todo el jurado popular), y esto en el contexto de una fiesta religiosa organizada por la ciudad.

Por supuesto, Atenas no es la totalidad de Grecia; por el contrario es una «ciudad» *(polis)* atípica en un alto grado, cualitativa y cuantitativamente. No fue, estamos casi seguros, la primera comunidad griega en adquirir la forma de una *polis*, e incluso pudo ocurrir que haya ido un poco a remolque en este punto. Sin embargo, a partir de las reformas de Solón (hacia el 600), nunca estuvo muy lejos del centro de la evolución política, tanto en lo referente a la teoría como en lo referente a la práctica. Y es de esta ciudad de las palabras que proceden, directa o indirectamente, casi todos los testimonios literarios sobre la política, la teoría y la práctica políticas de la Grecia antigua antes de la muerte de Alejandro (322). La «política», de la que trataremos aquí, será por lo tanto en buena medida, sino exclusivamente, la política ateniense. Con todo debemos resistirnos con firmeza a la tentación de identificar Atenas con el conjunto de Grecia.

La política en Grecia de Homero a Sócrates

A partir del IV milenio Mesopotamia y Egipto conocieron la existencia de ciudades, unidades políticas provistas de un organización que ya era muy compleja. Pese a su brillante cultura, las civilizaciones de la Creta minoica y de la Grecia micénica, posteriores, no fueron en el plano político más que débiles imitaciones de estos modelos próximo orientales. Hacia el año 1200, las ciudades micénicas decayeron y desaparecieron; tras una «época oscura» que dura varios siglos no sólo emergen ciudades nuevas sino una nueva forma de ciudad, la *polis*. Es en semejante marco que la política adoptó una forma inédita. La política, en el sentido fuerte del término, había nacido.

Esta política consiste en un debate y en una adopción de decisiones sobre los temas importantes para la Ciudad que se produce abiertamente entre los detentores del poder, considerados como iguales desde este punto de vista. Esto incluye una buena parte de crítica y de autocrítica abiertas. Los poemas

homéricos (hacia el 700) muestran las huellas de esta forma de política, pero solamente es en el siglo VII cuando está atestiguada la existencia de comunidades políticas de este nuevo tipo, y cuando aparecen los testimonios sobre la actividad política que las acompaña: en los poemas del beocio Hesíodo y del lacedemonio Tirteo, por ejemplo, o también en un decreto de la ciudad de Dreros en Creta. Este decreto estaba inscrito en el muro de un templo (dedicado a Apolo Delfinio), lo que nos recuerda que la ciudad griega era una ciudad de los dioses tanto como de los hombres. Pero no era una ciudad sagrada: no era teocrática (será Platón, látigo de la política griega, quien propugnará una reforma en este sentido). Hesíodo en particular criticó con viveza a la clase dirigente de su país, al tiempo que rehusaba por completo la reivindicación de esta clase de instaurar una relación especial con los dioses. No estaba permitido a la voluntad divina, incluso cuando se estaba asegurado, el decidir por si sola en ningún debate público sobre la política de una comunidad griega.

Este debate, y esto es decisivo, tenía lugar *es meson*, «en el centro», como decían los griegos, en el exterior, en el espacio central de la ciudad. En seguida se impuso la costumbre de señalar con construcciones arquitectónicas este centro con la forma de un ágora o «lugar de reunión». Para los griegos la propia idea de *polis* era igualitaria en el sentido más general: todos aquellos a los que se aplicaba se les suponía dotados de un derecho igual a aportar públicamente su contribución de palabra *(agoreuein)* o de hecho. Sin embargo, en la *polis* arcaica el número de los que tenían esta posibilidad era débil tanto en términos absolutos como relativos; estaba limitado por criterios de nacimiento y de riqueza. La gran mayoría de los varones adultos libres, y todas las mujeres, carecían de todo poder político propiamente dicho.

En Atenas las reformas de Solón extendieron ampliamente el círculo de los que tenían algo que decir. También fue él quien introdujo la práctica de contar los votos, de forma que el voto del ciudadano humilde y pobre valía exactamente lo mismo que el del más rico y del más noble: por este procedimiento también extendía considerablemente la igualdad entre los ciudadanos. Sin embargo, la política puesta en práctica por estas reformas se vio interrumpida por la toma del poder por un usurpador: el tirano Pisístrato y sus hijos reinaron entre los años 560 a 510. Ciertamente, los tiranos griegos se apoyaron en el pueblo, y Pisístrato no fue una excepción, pero su gobierno se caracteriza de todos modos por la suspensión de la política en el sentido fuerte del término. Cuando la política regresó a Atenas, tras el asesinato de uno de los hijos de Pisístrato y la expulsión del otro, lo que nació entonces carecía completamente de precedentes. Las reformas de Clístenes (508/7) hicieron nacer la primera democracia.

Tal vez no se le dio en seguida el nombre de «democracia». Se utilizaba ya como consigna la palabra *isonomia*, que significa la igualdad de dignidad y de estatuto político de todos los ciudadanos según la ley. Tal vez en Atenas designó una construcción propiamente democrática, pero en otros lugares el término se aplicaba también a constituciones en las que únicamente una minoría de ciudadanos disfrutaban de un poder político. Otro término de la época era específicamente democrático: la *isegoria*, el derecho, igual para todos, a dar su opinión *es meson* y, por extensión, el derecho de todos a participar en la toma de decisiones que seguían al debate público. En Atenas, para destacar la novedad de este desarrollo, la asamblea de todos los ciudadanos dejó de reunirse en el Ágora (que conserva otras funciones políticas), para pasar a una colina vecina, la Pnyx.

Es a la *isegoria* que Heródoto (V, 78) atribuye la serie de importantes victorias logradas por la Atenas postclisténica entre el 506 y el 490 contra sus enemigos, invasores extranjeros –los persas– pero también griegos, siendo la última y la más célebre la victoria en la batalla de Maratón. La palabra *demokratia* parece ser una formación tardía –tal vez incluso una fabricación de los enemigos de la democracia; no está atestiguada antes del año 430, más o menos–. Para sus partidarios, la *demokratia* era el poder soberano *(kratos)* del pueblo *(demos)*, expresión por la que se entendía al conjunto de los ciudadanos, al cuerpo cívico colectivo. Por el contrario, para sus adversarios, la *demokratia* era el poder sectario y egoísta ejercido por la masa de pueblo bajo en su propio y exclusivo interés, en contra de la elite reducida formada por los nobles y los ricos, sus superiores.

Esta es la situación que no podía dejar de estimular una viva crítica interna, pues su-

ponía también por primera vez una reflexión específicamente teórica y la creación de un motivo poderoso para comprometerse en una política práctica de oposición. En resumen, es la conjunción de las reformas de Clístenes con la victoria sobre los Persas y, en el trasfondo, una larga práctica de la política *es meson*, lo que permitió a partir de los años 450 el nacimiento de una teoría crítica de la política en Grecia. Esta teoría a su vez produjo en seguida críticas cada vez más elaboradas dirigidas a la política como tal.

Un teatro político

La comedia de Aristófanes era un teatro político de una manera muy directa: con frecuencia se proferían ataques furibundos en contra de la ideología y de la práctica de la democracia ateniense, incluso si esos ataques adoptaban normalmente la máscara complaciente de la parodia. Aristófanes compartía el escenario con los autores trágicos, cuyo teatro no era menos político, aunque por vías diferentes. Desde aproximadamente el año 500 el teatro de Dionisio era la sede de un festival anual, las Grandes Dionisias, o Dionisias urbanas, celebradas en marzo-abril. En el año 486 se añadió una comedia a las tragedias y hacia el 450 tanto tragedia como comedia estuvieron presentes en las Leneas, una fiesta más campesina, celebrada en enero-febrero –fue en ella en la que se representaron *Las Ranas*.

El teatro de Dionisio era un espacio no menos político, público y abierto *(es meson)* que el Ágora o la Pnyx. El auditorio, formado principalmente por ciudadanos atenienses participaba en un rito político y democrático. Mientras que la intriga de la comedia política se sacaba de la vida real de la época (no sin caricatura y exageración fantástica), la tragedia tomaba habitualmente sus temas del pasado heróico y los situaba pocas veces en Atenas. Sin embargo, con Esquilo, Sófocles y Eurípides, la tragedia ateniense, incluso cuando sitúa claramente en escena acontecimientos que situaríamos en la época micénica, en la edad del Bronce, es tal «política» en un sentido contemporáneo y democrático como la comedia de Cratino, Eupolis o Aristófanes. La astucia de los tragediógrafos consistió en reinterpretar las historias tradicionales de modo que les dieron un sentido contemporáneo, e incluso llegan a manipular esas historias para cuestionar los temas políticos más candentes, incluido el de la buena distribución del poder político, lanzando de este modo un desafío a la reflexión de su tiempo.

Por lo demás la carrera de Esquilo coincide exactamente con la fase más antigua y más dinámica de la historia de la democracia ateniense, aproximadamente entre los años 480 y 440: era inevitable que participase en los ardientes debates de su tiempo. Por ejemplo en *Las Suplicantes* (463), tragedia cuya acción se sitúa en Argos en la época heroica, el rey de Argos no es un rey absoluto, un rey de la edad del Bronce, sino una especie de rey ciudadano que no sólo consulta a la asamblea argiva (léase ateniense) sino que tiene en cuenta su opinión. Y cuando Esquilo al dar cuenta del voto unánime de los argivos utiliza las palabras *demou kratousa cheir*, «la mano soberana del pueblo», se aproxima tanto como puede al empleo, que hubiese sido groseramente anacrónico, de la palabra *demokratia*, término nuevo y prosaico.

Dos años después de la representación de las *Suplicantes*, Efialtes y su joven discípulo Pericles introdujeron en Atenas una nueva reforma democrática. Es difícil no sacar la conclusión de que la obra y la reforma no estaban relacionadas ideológicamente de alguna forma. Tres años más tarde, la relación con la *Orestíada* de Esquilo (458) es incontestable. Uno de los elementos más importantes de la reforma concernía a la administración de justicia, el establecimiento de un Tribunal popular ocupado por un jurado muy numeroso reclutado entre ciudadanos ordinarios, auténtico vehículo de un poder democrático. Otro elemento de esta reforma, relacionado con el primero: la emasculación política del antiguo Consejo aristocrático del Areópago. Para Esquilo era casi imposible introducir en la *Orestia* una referencia directa a estas medidas, pero podía representar al Areópago desempeñando la función que se le dejó entonces, la de tribunal para los casos de homicidio, y subraya la victoria de la justicia cívica sobre la venganza aristocrática. Por otra parte, Esquilo tuvo buen cuidado de no parecer que adopta una interpretación partidista de las reformas. Poco después de su introducción Efialtes murió asesinado; se podía temer el estallido de una nueva guerra civil *(stasis)*, del tipo de la que había seguido hacía cincuenta años a la abolición de la ti-

ranía. El mensaje dirigido por la Atenea de Esquilo a su pueblo era por tanto un mensaje de calma y moderación: nada de *stasis*, nada de extremismo político, sino una vía media entre anarquía y despotismo.

Unos diecisiete años más tarde la *Antígona* de Sófocles pone en escena a una mujer, excluida de la política oficial por su sexo y que además es «mala» por su nacimiento incestuoso: la representa en oposición fatal con la autoridad legítima de Tebas, encarnada por su tío Creonte. Ahora bien, paradójicamente, pese a la ilegalidad teórica de su acción (entierra a su hermano, contraviniendo la prohibición de Creonte, que lo había declarado traidor a la patria), Antígona goza del favor de los dioses, mientras que Creonte, representante oficial de la autoridad legítima, sobrepasó los límites del poder político del hombre ejerciendo su voluntad sin contemplaciones por la «ley no escrita», la ley divina. La acción transcurre en Tebas, pero esta Tebas funciona como una anti-Atenas: la ciudad en la que se podría convertir Atenas algún día si su seguridad la condujese también a ella a no reconocer sus límites, si la ley hecha por obra humana, aunque fuese propuesta del modo más democrático, prevaleciese sobre las órdenes divinas.

Como Sófocles, también Eurípides conoció en su carrera de autor trágico a la vez el apogeo de la exuberancia democrática e imperial de Atenas y los más miserables abismos de su derrota militar y de su contrarrevolución política. En Eurípides, más joven y más vanguardista, la crítica de la política adopta un giro diferente y pesimista. No se contenta con exponer públicamente los horrores de un imperialismo despiadado, como en las *Troyanas* (415), o las ilusiones miserables producidas por una demagogia interesada, como en el *Orestes* (408). En el prólogo del *Filoctetes*, una obra perdida, pone en escena a un Ulises modelo del político trapacero que se interroga sobre las ventajas que obtendría de mantenerse políticamente silencioso al retirarse completamente de la arena cívica, política: «¿Qué creer? Si tuviese que permanecer tranquilamente *(apragmos)* entre la masa, no tendría peor suerte que el más sabio».

Pragmata (acciones), es una palabra corriente en Grecia para hablar de los «asuntos del Estado», o de la vida pública. El adverbio que traducimos aquí por «tranquilamente» significa literalmente «de manera que no se está concernido por los asuntos públicos, políticos, por la gestión del Estado».

LOS SOFISTAS Y LA POLÍTICA

Al final de su vida, el propio Eurípides se retira de la vida pública ateniense de la forma más manifiesta posible: acepta la invitación del rey de Macedonia Arquelao, un monarca que no sólo representaba de algún modo el polo opuesto al gobierno ateniense, libre y democrático, sino que además pasaba a ojos de muchos atenienses por un no griego, por un bárbaro. En los decenios fecundos que siguieron la victoria contra la invasión persa del año 480-479, los Bárbaros, o «el Bárbaro», habían sido ambos para los griegos la fuente de una multitud de reflexiones sobre sí mismos. Así, en el trasfondo de toda la obra histórica de Heródoto se encuentra un discurso sobre el poder absoluto encarnado por la monarquía persa que representa el polo opuesto al modo griego, «republicano», de hacer política. Tras Heródoto y sobre todo tras la guerra del Peloponeso, se comienza a ver en los monarcas bárbaros modelos a imitar más que de los que huir.

La pregunta sobre la «tranquilidad» que se plantea el Ulises de Eurípides es el paradigma de otra forma de retirarse, igualmente antidemocrática, en todo caso cuando la comparamos con la ideología democrática que se expresa en la «oración fúnebre de Pericles» (discurso realmente pronunciado en el año 430), tal como la transmite Tucídides. Una de las tesis más claramente democráticas de este discurso ideológicamente complejo es la siguiente: según Pericles la participación en los asuntos públicos no es una cuestión de elección; es un deber para todos los atenienses, cualquiera que sea su condición económica y social. Por lo demás el discurso reelaborado por Tucídides incluye sorprendentemente pocos elementos que puedan mostrar específicamente una ideología o una teoría democráticas y esta es una de las razones por la que se ha sostenido en ocasiones que los atenienses nunca desarrollaron una teoría coherente y objetiva de la democracia, que se contentaron con vivirla de un modo concreto y pragmático.

Sin embargo, trabajos recientes mostraron que no era así. Se puede encontrar, por ejemplo, una teoría implícita e incluso explícita de la democracia en los discursos de los

grandes oradores y hombres políticos del siglo IV, Demóstenes y Esquines. No obstante, para descubrir las discusiones abstractas y explícitamente teóricas sobre las virtudes y los vicios propios al gobierno democrático, o construcciones contrastadas sobre la propia esencia de la democracia, será necesario recurrir a autores que no son ciudadanos atenienses, incluso si se vieron fuertemente influenciados por su experiencia de la práctica democrática ateniense. Y para comenzar es necesario volverse hacia los pensadores que por comodidad llamamos sofistas, aunque nunca constituyeron una escuela filosófica.

Uno de estos sofistas griegos tuvo un día (antes del año 450) una intuición extraordinariamente simple pero muy brillante. Según él todas las formas de gobierno son necesariamente las especies o subespecies de tres grandes tipos: el gobierno de uno solo, el gobierno de unos pocos, el gobierno de todos. Esta clasificación es exhaustiva y económica. Una alusión en Píndaro parece indicar que esta intuición se expresó desde los años 470, pero la primera formulación que nos llegó se encuentra en las *Historias* de Heródoto, que no se compusieron, ni ciertamente se publicaron en la forma que conocemos, antes del año 450. En Grecia, en el momento en que Heródoto redacta su «Debate persa» (III, 80-82), la discusión teórica ha progresado: más allá de esta simple clasificación tripartita se discute sobre una taxonomía más precisa de las especies y subespecies de estos géneros y se evalúa con mayor fineza sus ventajas y sus inconvenientes. Con una forma diferente Heródoto nos propone ya en líneas generales el esquema de desarrollo –o más bien de degeneración– de las seis Constituciones que postula Platón en *La República*, redactada en los años 380.

Se habla de un «Debate persa» porque Heródoto lo presenta como una discusión que había tenido lugar realmente el año 522 en Susa (al sur de Irán), la capital administrativa del imperio persa. De hecho es casi absolutamente inimaginable que los persas, que no conocían la institución de la *polis* y que ignoraban la noción griega de política hubiesen podido mantener semejante debate en algún momento; y es todavía más absurdo que en el año 522, unos quince años antes de la invención de la democracia en Atenas, un noble persa haya podido hacer un elogio elocuente de esa forma de gobierno. Ahora bien, en Heródoto es precisamente un elogio de la democracia, incluso si no se cita la palabra, lo que pronuncia el primero de los tres interlocutores. La palabra que utiliza para caracterizar lo que llama el gobierno «más noble *(kalliston)*», es *isonomía*.

Se puede ver en ello la señal de que el «Debate», en su forma original, se compuso antes de que los griegos hubiesen fabricado la palabra *demokratia*. Pero también es posible, e incluso lo más probable, que el portavoz de la democracia haya evitado deliberadamente utilizar esa palabra por razones tácticas. Pues no ignoraba la línea de ataque que iban a escoger sus adversarios: iban a tomar la palabra *demos* en sentido peyorativo, la masa, la multitud, pobre, ignorante, estúpida y cambiante, y no «el Pueblo» como un todo. Al escoger la palabra *isonomia* para designar lo que evidentemente es la democracia (decisiones adoptadas en común por todos, sorteo de las magistraturas más que elección, necesidad de que todos los magistrados rindan cuentas), el orador tal vez quiso evitar previamente semejantes ataques o, al menos, atenuar su fuerza.

¿Quién es el verdadero autor del «Debate persa» retomado por Heródoto y dónde lo encontró el historiador? No lo sabemos. Tampoco conocemos con seguridad la propia posición política de Heródoto. En este «Debate», Darío, portavoz de la monarquía, resulta vencedor pero esto no prueba nada: dado que históricamente Darío se apoderó del trono persa el año 522 tenía que ser él necesariamente el vencedor. En todo el resto de la obra de Heródoto, lo hemos visto, la monarquía persa representa el despotismo absoluto que es reprobado. Por el contrario, si acaece que Heródoto alaba la *isegoria* ateniense por su eficacia práctica en el plano militar, también se lanza en ocasiones a una crítica devastadora del *demos* ateniense, avanzando precisamente los mismos reproches dirigidos a todo gobierno democrático por los abogados de la oligarquía y de la monarquía en su «Debate persa»: las masas son ignorantes y fáciles de engañar (V 97).

Entre estos tres discursos el elogio de la democracia, que es el primero, tiene una argumentación más larga y más detallada. Por lo tanto se puede con alguna verosimilitud hacer remontar esos argumentos a la enseñanza, escrita o no, de uno de los sofistas más antiguos, Protágoras de Abdera. En todo

caso sabemos que, durante este período, Protágoras sostuvo tesis explícitamente democráticas (se dice que redactó el proyecto de constitución de la ciudad democrática de Turios, ciudad fundada por Atenas en los años 440), o incluso principios teóricos de los que se podía extraer una idea democrática, en particular su muy famosa doctrina de «el hombre medida de todas las cosas».

Protágoras y su conciudadano más joven, Demócrito de Abdera, figuran por lo demás en el muy reducido número de filósofos conocidos por nosotros de los que se pueda afirmar con algún fundamento que son teóricos partidarios de la democracia. Antifonte el sofista, si es ciertamente también Antifonte el político oligárquico radical que fue el líder intelectual de la contrarrevolución ateniense del año 411, mantenía opciones políticas mucho más representativas de la tendencia general entre los intelectuales. No es nada sorprendente: todos los pensadores griegos que conocemos pertenecen a la elite social y política, a la clase ociosa; en esencia la democracia era un régimen desfavorable para la elite.

EL JUICIO DE UN HISTORIADOR SOBRE LA POLÍTICA

Antifonte no era solamente un político (sobre todo de gabinete): también enseñaba retórica y redactaba discursos. Tal vez contaba entre sus discípulos con el historiador Tucídides, a juzgar por las semejanzas entre sus formas de escribir, y por el vivo elogio que hace de él el autor de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* (VIII 68, 2). Tucídides no es un historiador en el sentido moderno: no es un «colega»; utiliza la historia de un modo en cierto modo filosófico: la convierte en un vehículo de un análisis político extraordinariamente sutil. Thomas Hobbes, cuya primera obra fue una traducción de Tucídides, directamente del griego (1628), lo llama con justicia «el historiógrafo más político que nunca haya escrito».

Dado que Tucídides escogió revestir una máscara de objetividad impersonal no son fáciles descubrir en su obra indicios de sus propias opiniones y actitudes políticas. Sin embargo, sopesando esos indicios, nos vemos llevados a pensar que ideológicamente probablemente no era un demócrata. Lo muestra, por ejemplo, el uso repetido de una generalización indicadora de menosprecio «como es costumbre en las masas», o también su preferencia teórica y práctica por el efímero régimen de los «Cinco Mil», que sin duda fue una oligarquía moderada, «equilibrio razonable entre los intereses de la minoría y los de la masa», dice (VIII 97, 2). En todo caso ciertamente no era partidario de la democracia postpericlea, una democracia radical que, el año 424, para castigarlo por su fracaso cuando mandaba una flota ateniense, lo condenó al exilio. Esto explica el juicio injustamente severo que pronuncia contra Cleón, en quien ve a un demagogo que engaña a las multitudes. La encarnación misma de un régimen sectario e inconstante (es este mismo Cleón al que ataca Aristófanes en los *Caballeros*, representada el año 424).

Hay todavía cosas más interesantes que las opiniones de Tucídides sobre la democracia en general y la democracia ateniense en particular, son sus comentarios sobre la política tal como se hacía en general en el mundo griego, en medio de las tensiones y de las transformaciones radicales extremas debidas a la Guerra del Peloponeso. Estos juicios generales se introducen de dos formas. Explícitamente, como en su inolvidable análisis de la *stasis*, palabra griega que designa todas las tensiones y discordias cívicas que desgraciadamente se convertían en ocasiones en una verdadera guerra civil. Implícitamente, como en el «Diálogo melio», debate imaginado libremente sobre la naturaleza y la legitimidad del poder imperial, o también cuando subraya la disonancia deliberada entre discurso y acción, *logos* y *ergon*, en dos de sus protagonistas, Cleón y Alcibíades. En los tres casos está en causa la relación entre el discurso y la acción y la cuestión es saber si y en qué medida se oponen necesariamente estos dos términos.

Cuando el año 427 un acceso de fiebre especialmente violento sacudió a Corcira (Corfú), no había en ello nada de inédito en la historia griega de la *stasis* en Grecia, en el sentido de guerra civil abierta. Sin embargo, para Tucídides, el conflicto constituye un giro importante: la guerra enfrenta en esta ocasión a dos centros de poder opuestos ideológicamente y a continuación va a extenderse, dice Tucídides, a todo el mundo griego –exageración que se le puede perdonar–. Lo que detesta en la *stasis* es, al igual que Esquilo, el extremismo que la causa y que a su vez produce. La contribución personal de Tucídides al análisis de la *stasis* con-

siste en señalar con el dedo la manipulación verbal y por lo tanto la deshonra que necesariamente supone. No es únicamente que el sentido de algunas palabras clave del código de los valores políticos se altere; se trata más bien de que los ideólogos partidistas *(stasiotai)* las utilizan en un sentido opuesto o pervertido, cambiando su referente. De este modo, para tomar un ejemplo capital, lo que Tucídides en su calidad de observador exterior considera como una «audacia irracional» *(tolma alogistos)* los participantes comprometidos lo ven como comportamiento valeroso (literalmente «viril») que se espera de los amigos cercanos *(andreia philhetairos)*.

El historiador hace la misma observación sobre la propaganda por el uso de las palabras en la boca de los portavoces atenienses al comienzo de lo que se llama el «Diálogo melio», diálogo hábilmente construido (V 84-113) que Tucídides sitúa sobre la pequeña isla de Melos en las Cícladas, en el año 416/415, momento bisagra de la guerra. En las relaciones diplomáticas normales, que son las que ilustran muy bien los intercambios inmediatamente anteriores al comienzo de la guerra, los adversarios presentan argumentos que, incluso si no son siempre deliberadamente falsos, son al menos expresados de la manera más favorable para la causa de cada uno de los dos. Por el contrario, en Melos los atenienses anuncian según Tucídides desde el primer momento que no adoptarán la estratagema de la negociación tradicional: se abstendrán de recurrir a «bellas palabras» *(kala onomata)*; en resumen llamarán al pan pan y al vino vino.

¿Los verdaderos negociadores atenienses utilizaron realmente semejante maniobra de apertura? Es poco verosímil, y es una cuestión totalmente diferente; lo que es seguro es que este discurso sirve perfectamente a las intenciones de Tucídides, el «historiógrafo político». Le permite rasgar el velo de la propaganda interesada que los atenienses, como cualquier otro poder imperialista, utilizan habitualmente para enmascarar sus verdaderos objetivos; Tucídides revela de esta forma en toda su fea desnudez las verdades eternas del poder imperial. El imperialismo, lo demuestra de un modo meridianamente claro, es en su esencia el ejercicio de una fuerza superior, el reinado del fuerte sobre el débil. Ahora bien, la política, y especialmente la política en democracia, es en principio (sino siempre en la práctica) todo lo contrario a la razón del más fuerte. Cuando hablamos de «política de poder», es en el fondo una contradicción en los términos.

Pero el ataque de Tucídides todavía es más sutil cuando desmonta explícitamente las declaraciones de fe política de sus antihéroes, Cleón y Alcibíades. En el año 427 tiene lugar en la asamblea de Atenas un debate capital sobre la suerte que debe sufrir Mitilene, ciudad aliada que se rebeló pero que en ese momento estaba sometida. En el centro de este debate, Tucídides atribuye a Cleón un discurso famoso: los atenienses envilecieron la asamblea; lo que debía ser un espacio y un tiempo previstos para intercambiar opiniones razonables sobre la política a seguir, y para ponerlas en práctica, se convirtieron en su lugar en un concurso de elocuencia. Ahora bien, el discurso de Cleón, tal como lo redacta Tucídides, está lleno de los ornamentos retóricos que el propio Cleón presume de menospreciar y rechazar; y la opinión que da a los atenienses es totalmente contraria a lo que Tucídides considera como razonable.

En cuanto a Alcibíades, también resulta acusado por su propio discurso a la asamblea, el que Tucídides pone en su boca el año 415 en favor de la expedición a Sicilia, que iba a terminar en un desastre. Lo vemos engañar a los atenienses de dos formas: primero pretendiendo que no tiene otro objetivo que el bien de la ciudad, mientras que sólo piensa en realidad en su propio interés; seguidamente al afirmar en dos ocasiones que su acción y sus consejos produjeron a la ciudad serias ventajas políticas, cuando en realidad como mucho obtuvo algunos reajustes diplomáticos útiles pero efímeros. Tucídides opone a Cleón y Alcibíades a su propio héroe, Pericles, modelo implícito y explícito de dirigente político. Su Pericles no sólo buscaba verdaderamente el bien de la ciudad más que su propio bien y sirvió de manera efectiva los intereses materiales de Atenas con sus palabras y sus actos, además todo a lo largo de su carrera *logos* y *ergon* están en equilibrio y armonía.

Pese a las desilusiones que le suponen el fracaso de su propia carrera y la desgracia de la derrota ateniense, Tucídides parece no abandonar en ningún momento su tesis central, que es posible practicar la política siguiendo principios racionales. Pues para él la «suerte» no consiste más que en esto: un

acontecimiento inesperado que altera las trayectorias precisas de la causalidad previsible; y lo «divino» no es en la historia más que un factor de importancia despreciable. En sus discursos, el atributo específicamente humano, el *logos* –discurso, argumento, razón– permanece de algún modo sacrosanto. A quienes hacen mal uso o abusan del *logos* –partidarios de la guerra civil, diplomáticos internacionales o políticos deshonestos como Cleón o Alcibíades– Tucídides los desprecia por encima de todo.

SÓCRATES Y SUS DISCÍPULOS

La mayor parte de lo que los griegos de hecho nos dejaron sobre teoría política en sentido estricto es más o menos hostil a la política democrática, por no decir a toda clase de política. El fundador de esta tradición antidemocrática y antipolítica aparentemente es Sócrates, personaje destacado, peculiar y controvertido, filósofo que, con la excentricidad que lo caracteriza, no escribió una sola línea. La caricatura que de él propone Aristófanes en las *Nubes* es sin ninguna duda cruelmente injusta, pero parece haber incrementado su impopularidad y por lo tanto tienen cierta responsabilidad en la condena a muerte, por impiedad e inmoralidad que le infligió el Tribunal del Pueblo en el 399. Sócrates era tal vez, desde cierto punto de vista, un buen ciudadano demócrata: observaba escrupulosamente los rituales de la democracia y, a diferencia de Platón, su discípulo más famoso, tomó parte en la actividad política pública. En este sentido ocupó su puesto en el Consejo de los Quinientos y combatió por su patria. Sin embargo no tenemos ninguna prueba incontestable de que, en el plano ideológico y teórico, haya sido un buen demócrata. «La mayoría siempre está equivocada» no es una consigna política o una tesis filosófica compatible con una sociedad igualitaria que, en principio, adopta decisiones importantes acerca del gobierno del Estado por medio de un voto mayoritario de todos los ciudadanos, cualesquiera que sean su riqueza, su nacimiento o su inteligencia.

El Sócrates de Platón difiere considerablemente del de Jenofonte, hasta el punto de que en ocasiones es imposible reconciliarlos, pero estas dos imágenes rivales de su maestro común están de acuerdo de forma casi perfecta en hacer de Sócrates un adversario encarnizado de la incompetencia técnica del procedimiento democrático. Según él, y según sus discípulos, faltan a las masas la inteligencia, la instrucción y los saberes especializados, indispensables para juzgar la que será la mejor conducta a mantener por Atenas, indispensables incluso para escoger los mejores medios para aplicar sus decisiones mal fundamentadas. Para estos discípulos de Sócrates, individuos de la alta sociedad, la condena a muerte de su maestro por un jurado popular formado por quinientos jurados, casi todos ciudadanos atenienses «ordinarios», confirmaba la idea general según la cual la democracia es inepta. Sin embargo, también buscaron el dar a sus críticas de la política democrática –y en el caso de Platón de toda política no filosófica– el lustre de un principio imparcial. Sus críticas pueden clasificarse bajo cuatro puntos.

Para comenzar, la libertad y la igualdad. Estas son las consignas de la democracia antigua, y también moderna (aunque el sentido de estas palabras ha cambiado mucho). La libertad que amaba el griego partidario de la democracia en la que veía una protección contra el dominio arbitrario de los ricos y de los bien nacidos así como el derecho a aportar una contribución no desdeñable al gobierno de su ciudad, no era para Sócrates y sus amigos más que licencia y anarquía, la imagen misma de un mundo al revés. En cuanto a la igualdad, con la excepción de un puñado de monarcas hereditarios y de tiranos o candidatos a la tiranía, todos los griegos la apreciaban; es por ello que oligarcas y demócratas podían invocar por igual los términos de valores que comenzaban por el prefijo iso- (como *isonomía, isocratía*). Sin embargo, Sócrates y sus amigos consideraban inaceptable el igualitarismo democrático, porque trataba como iguales a personas que, según su juicio superior, estaba claro que no lo eran.

Según ellos era por tanto contrario a la justicia natural que la designación para ocupar las magistraturas por medio de un sorteo hiciese de todos los ciudadanos individuos iguales tanto en el plano de la función como en el plano simbólico; y era literalmente absurdo que la mayoría, formada por ciudadanos pobres, ignorantes, estúpidos, mal educados e inconstantes, tuviese los medios de vencer sobre la minoría, la elite rica, informada, inteligente, instruida y razonable, sim-

plemente porque sus votos eran más numerosos, ejerciendo de esta forma una tiranía colectiva.

Esta segunda crítica da lugar a otra. Puesto que la ley expresa la voluntad de la mayoría y que la voluntad de la mayoría puede cambiar de una reunión de la asamblea a otra, no es la ley quien gobierna en democracia, sino la mayoría de los ciudadanos –personas pobres, ignorantes, estúpidas, etc.

Cuarta y para nosotros última crítica: la democracia, lejos de ser el gobierno de todo el pueblo por el pueblo y para el pueblo, es el poder, mal disfrazado, de la clase de los pobres sobre la clase de los ricos en beneficio de los pobres. Al retirarse de la vida política democrática, los miembros de la elite que tienen tal juicio sobre la democracia se muestran completamente consecuentes y lógicos.

Estas son tal vez las razones que hicieron que Platón renunciase a la práctica de la política. Sin ninguna duda estaba además sinceramente asqueado por el comportamiento de algunos miembros de su familia cercana, en particular Critias, en el período que siguió al derrocamiento del régimen democrático en el año 411 y después en el 404. Los golpes de Estado, los contragolpes, las mentiras y la sangre derramada, frutos inevitables de la *stasis* en Atenas, sin duda no le hicieron apreciar la política cotidiana. Sin embargo, hay un fenómeno al menos tan importante como esta «retirada», no sólo para la historia de la filosofía política en el platonismo, sino también para la historia de la cultura política griega en general: es la orientación completamente nueva que la ética y la metafísica de Sócrates y de Platón darán al pensamiento político en Grecia.

Un pasaje de Plutarco, sea o no literalmente histórico, expresa muy bien este cambio: «Entre las inscripciones de Delfos, la que se consideraba más divina era «conócete a ti mismo». Es esta inscripción, según lo que dice Aristóteles en sus obras platónicas, la que empujó a Sócrates a preguntar y a preguntarse».

La introspección socrática da a la investigación ética un giro individualista y esotérico. Platón lo afirma con fuerza: es en el alma individual que se debe buscar la virtud y el bien de esta alma es más importante que el bien de la comunidad de almas que constituye la *polis*. Sócrates, se dice, quería que se le considerase como un ciudadano de la totalidad del mundo. Uno de sus contemporáneos, yendo más lejos, rechaza que se vea en él a un miembro de cualquier comunidad política particular. Para los que defendían con seriedad semejantes ideas la utopía no estaba muy lejos.

La política de la eutopía

La palabra seudo griega «utopía», fabricada por Thomas More el año 1516, era deliberadamente ambigua: el prefijo «u» puede entenderse tanto por el griego «ou» (no), y la utopía es entonces un «no-lugar», como por el griego «eu» (bien), y se trata entonces de un «buen lugar». El propio More actuó de modo que levantó todas las dudas: su Utopía es ciertamente un «ninguna parte» (como Erewhon –Nowhere– el mundo invertido de Samuel Butler) pero en el uso ordinario de los idiomas modernos la palabra se ha utilizado principalmente para designar las «eu-topías», las fabulaciones literarias puramente imaginarias en las que, según la expresión del doctor Pangloss en el *Cándido*, todo es para lo mejor en el mejor de los mundos posibles. En el sentido de eu-topía, el género al que pertenece la *Utopía* de Thomas More es tan antiguo como la cultura occidental. En Homero la lista de los lugares deseables y bienaventurados –todavía más deseables en el transcurso de la Época Oscura, adoptaron la forma de la tradición épica– comprende entre otros Siria, la isla de los Comedores de Loto y Feacia.

La propensión a la utopía encuentra siempre su origen en la insatisfacción ante el estado de cosas, pero produjo proposiciones concretas muy diferentes. Todos los autores de utopías tienden a criticar indirectamente las formas de sociedad existentes invitando a sus lectores a admirar una sociedad supuestamente superior, fundada artificialmente por un legislador perfectamente sabio que sigue principios universales. Pero el modo en que los utopistas perciben los males de la sociedad real en la que viven difiere fuertemente, al igual que su modo de comprender la historia y su ideal moral, político y social. Las soluciones a los problemas fundamentales que plantea la construcción de una utopía cambiaron a su vez mucho. Así, incluso si al distinguir entre la «ideología» punto de vista de una clase dominante que pone el acento en la estabilidad duradera de los sistemas sociales existen-

tes, y la «utopía» que representa las creencias de una o varias clases subordinadas, Karl Mannheim explica bastante bien algunas utopías del siglo xx, pero esta distinción no basta para interpretar la utopía griega antigua.

Tres rasgos comunes y típicos unen sin embargo a los autores de utopías a través de los tiempos. En primer lugar una unidad formal: los constructores de utopías tienden a escoger un método espectacular, ficticio e incluso fantástico para producir una sociedad mejor: *La República* o las *Leyes* de Platón proporcionan un ejemplo de ello. Ciertamente, los reformadores de la política y de la sociedad que, como Aristóteles, no recurren a la utopía, no descartan por completo la noción de un Estado ideal, como veremos más adelante, pero prefieren confrontar el estado de cosas con los principios generales de su filosofía ético-política y buscar a continuación los medios para disminuir la separación entre la práctica defectuosa y la práctica que busca mejorarla. En segundo lugar, los autores de utopías tienden a concebir sus visiones como un todo, sin preocuparse por críticas de detalle, menospreciando los programas de reformas parciales. En tercer lugar, en las sociedades ideales que imaginan el orden les parece en general más necesario que la libertad.

En su forma específicamente política la utopía griega es un fenómeno propio del siglo v. El primero en proponer una utopía que conozcamos fue Hipodamo de Mileto, más conocido por sus planos de ciudad en damero: sus aspiraciones eran igualitarias y democráticas. Sin embargo, en su manifestación ateniense, la utopía nació de una unión contra natura entre el rechazo filosófico de la democracia y un sentimiento personal: la náusea ante la práctica política contemporánea, la amargura por haber fracasado. Al igual que Esquilo y Sófocles encuentran que Argos o Tebas son buenas como estímulo para el pensamiento, los utopistas de tendencia sofística o socrática consideran que Esparta ofrece un lugar lo bastante diferente y lejano como para proyectar en él sus deseos de un cambio radical en Atenas.

La historia ha marcado con la infamia a Critias, pariente de Platón, mayor que él, por haber sido jefe de los «Treinta Tiranos», una junta sanguinaria que entre los años 404 y 403 gobernó durante algún tiempo en Atenas en beneficio de Esparta. No sabemos con certeza en qué medida quiso Critias (o creyó poder) transformar Atenas en otra Esparta, aunque se tienen algunos indicios en ese sentido, como la introducción de los «éforos». Pero su admiración por Esparta en general no deja lugar a dudas. Hizo su elogio en prosa y en verso, fundando de este modo la tradición de lo que se ha llamado «el espejismo espartano», imagen por una parte sesgada, por otra parte simplemente inventada de una Esparta como sociedad ideal, buena para pensar pero también para imitar.

Será necesario esperar a Jenofonte y sobre todo a Platón para pasar del elogio a una utopía inspirada por Esparta. La utopía de Jenofonte (en el sentido de ou-topía, «no-lugar»), es la *Ciropedia*, la «Educación de Ciro». Adopta la forma inédita de una novela histórica situada en el Imperio persa en la época de su fundador Ciro el Grande (559-530). Sin embargo el Ciro de Jenofonte no es un verdadero Aqueménida, Rey de reyes, sino un político griego apenas disfrazado, una figura compuesta que representa un compromiso ideal entre el propio Jenofonte y su patrono y modelo político en Grecia, el rey espartano Agesilao, del que escribió un elogio en forma de biografía. Los *Homotimoi* (Honorables Iguales) de Ciro remiten deliberadamente, tanto por su nombre como por su función a los *Homoioi* (Semejantes), que califican a los ciudadanos espartanos de pleno derecho.

El Agesilao de Jenofonte es la encarnación de la Esparta «de Licurgo», la que se alaba en su ensayo sobre la sociedad espartana, la *Lakedaimonion politeia (República de los Lacedemonios);* es allí donde se encuentra la eutopía de Jenofonte, una ciudad griega supuestamente real, fundada antaño por Licurgo, legislador maravillosamente previsor, que le dio de un golpe su perfección ideal. De manera sorprendente la *Ciropedia* y la *República de los Lacedemonios* terminan ambas con un largo lamento sobre el presente declive de Persia y de Esparta, que perdieron tanto una como otra los ideales elevados y admirables de sus respectivos fundadores. Esta es la firma del pensador político fundamentalmente conservador que es Jenofonte.

La deuda de Platón para con Esparta es menos inmediata y mucho más compleja. Lo mismo que su utopía. Se debate sobre la relación que mantienen las *Leyes*, obra de la vejez, grande pero un tanto aburrida, con la obra maestra literaria de su madurez, *La*

República. Se podría pensar que las *Leyes* que pretenden elaborar la constitución de una ciudad nueva e ideal, Magnesia, que se fundará en Creta, están destinadas a dar detalles del proyecto simplemente bosquejado en *La República*; pero las diferencias entre las dos obras son tan numerosas y tan importantes que sin duda es mejor considerar que las *Leyes* describen el Estado que Platón se resigna a aceptar carente de otra cosa mejor. Se resigna sin duda porque entre tanto había comprendido que sus filósofos-reyes, fundamentales en *La República*, no se encuentran verdaderamente cuando se les requiere.

Ambas obras presentan características de aire espartano: la reglamentación o la restricción por el Estado de la propiedad privada, de la industria, del comercio, del uso de la moneda y de los contactos con el extranjero; las comidas en común; por último la igualdad entre los sexos: se ve con claridad cómo las relaciones sexuales y el matrimonio están puestos al servicio de la comunidad. Este último rasgo se parece un poco a la propuesta de la que Aristófanes se burla hacia el año 392 en *Las Asambleístas*, en la que las esposas de los ciudadanos atenienses establecen una ginecocracia antiutópica. Sin embargo, al menos en un estado subyacente en *La República*, se encuentra también una metafísica específicamente platónica que hace básicamente problemática cualquier clase de relación con una realidad política del tipo que sea. Semejante base filosófica explícita no aparece en las *Leyes*, pero la obra no es por ello más realista o más práctica. Los objetivos éticos de Platón siguen siendo fundamentalmente incompatibles con los hábitos, las creencias y los intereses de aproximadamente todos los griegos. Además, al hacerse el abogado apasionado de Magnesia como una teocracia ideal, Platón introducía una novedad profundamente extraña a Grecia.

Hacia una utopía práctica

De una manera tan ardiente como sus contemporáneos creadores de utopías, los pensadores políticos del siglo IV, que no eran utopistas, también deseaban la estabilidad y la armonía en política: la estabilidad de las instituciones y la armonía de las concepciones y de las aspiraciones. Entre los Estados existentes Esparta, una vez más, parecía acercarse más que otros a la realización de su doble objetivo. ¿Pero cómo? Los comentaristas antiguos no se entendían en lo referente a cómo clasificar la *politeia* espartana, que no se correspondía verdaderamente con ninguno de los tres tipos de gobierno reconocidos (monarquía, oligarquía, democracia). Por tanto optaban por uno u otro de esos tres tipos, justificando como podían las anomalías detectadas o, también, cortaban el nudo gordiano diciendo que Esparta era una mezcla de los tres. Históricamente la primera solución era ciertamente justa; pero ideológicamente los teóricos de la «Constitución mixta» ofrecían la propuesta más interesante en la medida que buscaban una solución inédita a la polarización entre ciudadanos ricos y pobres que, en el mundo real, producía la *stasis* cada cierto tiempo y una alternancia mal ordenada entre la oligarquía y la democracia.

Cuando Tucídides alaba en el régimen de los Quinientos un «equilibrio razonable» entre pobres y ricos (VIII 97, 2), nos proporciona un indicio que tiende a mostrar que ya había adoptado la teoría de la constitución mixta, aunque en una versión más antigua; pero la exposición mejor atestiguada y más destacable de esta teoría se encuentra en Aristóteles. En su época la mayor parte de los Estados griegos se gobernaban a sí mismos, según tal o cual forma de democracia o de oligarquía, pero ninguna de esas formas era plenamente aceptable a sus ojos. Pues, según él, la oligarquía y la democracia son ambas formas de gobierno sectarias, fundadas sobre las clases: la oligarquía es el gobierno de los ricos en sus intereses de clase, lo mismo que la democracia es el gobierno de los pobres en el interés de los pobres. Por consiguiente, entre todas las constituciones existentes, solamente una le parece aceptable, aunque todavía esté lejos de su ideal, se trata de una constitución a la que, de un modo un tanto impreciso, denomina simplemente *politeia*. Es aceptable porque en una *politeia* el equilibrio del poder está en manos de ciudadanos que no son ni (muy) ricos ni (muy) pobres sino que tienen un moderado bienestar, ocupan una situación económica «en el medio», entre los ricos y los pobres. Aristóteles ofrece por lo tanto una versión de la constitución mixta de *checks and balance* –como se dice sobre la constitución de los Estados Unidos–, muy diferente de la versión habitual que insistía en la «mezcla»; esta versión aristotélica no debe nada a Esparta,

cuyo «legislador», en esta perspectiva, no tiene nada de admirable.

Sin embargo, pese a su pragmatismo relativo, Aristóteles no consigue rechazar por completo la herencia de Sócrates y de Platón. Convencido de que el hombre es un *politikon zoon*, un «viviente político», destinado por naturaleza a alcanzar su fin *(telos)* innato en el marco específicamente griego de la *polis*, Aristóteles bosquejaba para sus discípulos del Liceo su versión de la *Polis* ideal en el momento mismo en que su antiguo discípulo Alejandro de Macedonia ponía fin a la *polis* griega real como paradigma de la vida política, del gobierno por sí mismo. Si es necesario clasificar el ideal político de Aristóteles sería necesario verlo como una forma de aristocracia fuertemente sospechosa de platonismo; y, a pesar de las profundas reflexiones que efectuó sobre el mundo griego real, su *politeia* apenas habría tenido más ocasiones de imponerse en la realidad que los sistemas utópicos de su maestro Platón. Tal vez la política normal, completamente humana, del mundo griego, tenía más cualidades de lo que sus detractores, y especialmente los utopistas, estaban dispuestos a aceptar.

Paul Cartledge

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

BALDRY, Harold C., *Ancient Utopias*, University of Southampton Inaugural Lecture, 1956.
BERTELLI, Lucio, «L'utopia greca» en *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, ed. Luigo Firpo, vol. I: *L'antichità classica*, pp. 463-581, Unione tipografico-Ed. Torinese, Turín, 1882.
CARTER, Laurence, B., *The Quiet Athenian*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
CARTLEDGE, Paul A., *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, Duckworth, Londres, 1987.
DAWSON, Doyne, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, OUP, Nueva York, 1992.
DODDS, Eric R., *The Ancient Concept of Progress and other Essays*, Clarendon Press, Oxford, 1973.
FINLEY, Moses I., «Utopianism ancient and modern», en *The Use and Abuse of History*, Hogarth Press, 2.ª ed., Londres, 1986 (versión española, «Vieja y Nueva Utopía» en *Uso y Abuso de la Historia*, Crítica, Barcelona, 1977, pp. 273-294).
GOUTOUROV, Vladimir, *Antichnaya Sotsial'naya Utopia: Voprosy Istorii i Teorii* (*Utopías sociales antiguas: cuestiones de historia y de teoría*), University Press, Leningrado/San Petersburgo, 1989.
HUMPHREYS, Sally C., *The Family, Women and Death. Comparative Studies*, University of Michigan Press, 2.ª ed., Ann Arbor, 1993.
IACONO, Alfonso M., «L'utopia e i Greci», en S. Settis (ed.), *I Greci*, Vol. I: *Noi e I Greci*, Einaudi, Turín, 1996.
LOGAN, George M., *The Meaning of More's «Utopia»*, Princeton University Press, Guilford, 1983.
LOVEJOY, Arthur O., y Boas, George, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1935.
MANUEL, Frank E. y MANUEL, Fritzie P., *Utopian Thought in the Western World*, Blackwell, Oxford, 1979 (versión española, *El Pensamiento Utópico en el Mundo Occidental*, Taurus, Madrid, 1984, 4 vols.).
MOORE, Barrington, jr. *Privacy. Studies in Social and Cultural History*, M. E. Sharpe Inc., Nueva York y Londres, 1984.
NEVILLE-SINGTON, Pamela y SINGTON, David, *Paradise Dreamed. How Utopian Thinkers have changed in Modern World*, Bloomsbury, Londres, 1993.
PÖLMANN, Robert von, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, ed., F. Oertel, Beck, Munich, 1925.
ROBERTS, Jennifer T., *Athens on Trial. The Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
TERRAY, Emmanuel, *La politique dans la caverne*, Le Seuil, París, 1990.
VOGT, Joseph, *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, Blackwell, Oxford, 1974.

REMISIONES

Figuras del político
El Sabio y la política
Epicuro
Sócrates
Cinismo
Invención de la política
Retórica
Platón
Jenofonte

EL SABIO Y LA POLÍTICA

LA ÉPOCA HELENÍSTICA

¿Es necesario que el sabio, es decir, el hombre sensato o, dicho de otra forma, la persona perfectamente racional se inmiscuya en la política? No, respondían los epicúreos, a menos que se vea obligado por la urgencia de los acontecimientos. Si, decían los estoicos, a menos que se vea impedido para hacerlo de un modo u otro.

Epicúreos y estoicos no se limitaron, ni mucho menos, al examen de esta única cuestión en materia de política. Los primeros emprendieron la explicación del origen de la sociedad y la emergencia de la ley por la optimización de un interés recíproco en materia de seguridad e insistieron en la necesidad de una forma de gobierno. Estas ideas sobrevivieron en las *Máximas Capitales* de Epicuro (341-271 a.C.): la justicia se concibe como un contrato de no agresión mútua y las leyes obtienen su legitimidad de su eficacia, según las ventajas comunes que proporcionan. Los pocos restos del texto que se conservan, tan fustrantes, nos proporcionan una idea de lo que podía ser la concepción epicúrea de una comunidad ideal de amigos. En lo que concierne a los estoicos Plutarco nos informa que «Zenón habia escrito mucho, tuvo en consideración su concisión, Cleantes también y Crisipo todavía más sobre las cuestiones del orden político, del ejercicio del poder, del arte oratorio y de las decisiones judiciales» (*Contradicciones de los estoicos*, 1033b). Aunque nos hayan llegado muy pocos testimonios diferentes, algunos extractos y pequeños fragmentos, acerca de la mayor parte de estos textos, podemos encontrar más informaciones sobre la comunidad ideal de los sabios que describe Zenón (334-262 a.C.), el fundador del estoicismo, en su obra titulada *Politeia*, conocida normalmente con el nombre de *La República*, pero que se traduciría con más precisión por *El Orden Político*. Al igual que Diógenes el Cínico (mitad del siglo IV a.C.) en su obra igualmente titulada *Politeia*, Zenón describe una comunidad de hombres libres y virtuosos que habría hecho tabla rasa de todas las instituciones políticas y religiosas de la ciudad-estado y en la que se habría introducido el reparto comunitario de las mujeres y de los niños. Las relaciones de amistad y de amor permitirían encontrar un fin común estableciendo la cohesión de la ciudad.

En todo caso es necesario considerar la respuesta de estos filósofos a la cuestión del compromiso del sabio, respuesta crucial para evaluar sus posiciones teóricas efectivas en materia de política y de vida de la *polis*. Los dos argumentos principales desarrollados sobre esta cuestión, el de Epicuro y el del tercer director de la Stoa, Crisipo, (hacia 280-206 a.C.), se reúnen en dos libros que llevan el mismo título *Sobre los modos de vida*, en los que los autores tratan al parecer sobre los diferentes puntos de vista sobre el tipo de vida que conviene al sabio. Estos tratados se sitúan en el seno de una larga tradición. Platón en el *Gorgias* concluye la discusión entre Sócrates y sus interlocutores Gorgias, Polos y Calicles, sobre la necesidad de escoger entre varias existencias: la del orador que ejerce sus talentos sobre la escena pública y tiene que plegarse a los caprichos de las masas, o la del filósofo que tiene por vocación mejorar a los hombres. *La República* de Platón se apoya en la idea de que existen esencialmente tres modos de vida que reflejan cada uno de ellos el dominio de una u otra de las partes del alma: la que está consagrada a la adquisición de la riqueza, la que

está regida por el honor y la ambición, y la vida del filósofo. Esta misma tripartición es retomada por Aristóteles al comienzo de la *Ética a Nicómaco,* incluso si hace del placer el fin último del modo de vida más bajo. Sus discípulos, Teofrasto y Dicearco, que escribieron al comienzo de la época helenística, parecen haber tenido opiniones divergentes en lo que se refiere al peso relativo de las pretensiones de la vida política y de la vida filosófica.

La obra de Epicuro, *Sobre los modos de vida*, comprendía hasta cuatro libros y al parecer fue una de sus obras éticas más importante. Si el texto se ha perdido por completo, conocemos no obstante algunas de sus tesis principales. El primer libro condenaba la participación en la vida política, el segundo hacía lo mismo sobre el modo de vida de los cínicos. Aunque las fuentes no atribuyen a este tratado ninguna instrucción positiva, no se puede dudar que haya recomendado seguir una vida apacible de «retirada lejos de las multitudes» (*Máximas capitales*, 14) en compañía de amigos. Una de las más célebres sentencias de los epicúreos: «vivir escondido» *(lathe biosas),* indica con concisión la vía a seguir en el momento de esta elección decisiva. Para los consejos prácticos más precisos no podemos contar más que con un amasijo de textos diversos y especialmente con la compilación desordenada, sin ningún principio establecido, que Diógenes Laercio utilizó en sus *Vidas de los Filósofos* (10, 117-121). Comprende resúmenes extremadamente sucintos de sus posiciones sobre las que se puede citar entre otras un punto de vista negativo sobre el matrimonio y las relaciones sexuales, otro sobre los esclavos a quienes se debe tratar con humanidad, o también sobre el comportamiento adecuado, es decir, sin excesos que conviene adoptar en una asamblea, su opinión sobre la música y la poesía sobre las que el hombre instruido podrá discutir pero no escribirá y sobre la adquisición de riquezas, que no deberá buscar nada más que cuando la situación lo exija y no obtenerla más que instruyendo a otros en su sabiduría.

¿Qué razón se oculta entonces tras el precepto indicado al sabio de mantenerse a distancia de la política? Parece posible encontrarla a partir de las diferentes apreciaciones de los epicúreos sobre la cuestión de la seguridad *(asphaleia).* Sus ideas se inscriben en el marco general de una teoría de la ley y de la sociedad sobre las que poseemos un tanto más de informaciones que sobre algunas otras de sus posturas ya mencionadas. En efecto, disponemos de una discusión bastante larga acerca de este tema que Porfirio (siglo III d.C.) extrajo de una obra de Hermarco, el sucesor de Epicuro a la cabeza de la escuela. En sus grandes líneas esta teoría sostiene que la función de una comunidad regida por la ley es la de proteger a sus miembros contra cierto número de peligros fundamentales que amenazarían su vida y su felicidad, ya provengan del exterior como en el caso de los animales salvajes o de los vecinos hostiles o del interior de la ciudad, en especial cuando ciertos individuos prefieren su propio beneficio al de la comunidad. La ley no es con todo la única seguridad del individuo contra el comportamiento hostil de sus conciudadanos. Epicuro sugiere otras estrategias sociales, concebidas en el seno de una comunidad jurídica de manera que se refuerce el sentimiento de confianza experimentado por sus integrantes. Y en primer lugar nos son necesarios amigos, debido a las ventajas que nos proporcionan pero sobre todo para estar «seguros de su socorro» (*Sentencias Vaticanas*, 34). La formación de las amistades «refuerza el espíritu» mientras que sin ellas nuestra vida estaría «llena de peligros y de miedos» y «nos sería imposible en esta vida el conservar una sola alegría verdaderamente duradera» (Cicerón, *De Finibus*, 1.66-67). En resumen, la amistad –y la certidumbre que nos proporciona de encontrar un sostén en caso de necesidad– refuerza la seguridad.

Epicuro nos dice a continuación que «la seguridad más pura nace de una vida apacible alejado de las multitudes» (*Máximas Capitales*, 14). Puesto que el sabio espera en primer lugar de la sociedad que asegure su seguridad, el rechazo de toda actividad política será la mejor estrategia posible para un miembro de la comunidad. La razón está sin duda en que la vida política está llena de facciones, traiciones y otras cosas malas; el que sostuviese lo contrario se engañaría groseramente como los subraya sarcásticamente el capítulo siete de las *Máximas Capitales*: «Algunos quisieron hacerse famosos y respetados con la esperanza de encontrarse entonces en seguridad con respecto a los hombres. Si con posterioridad la vida de estas personas es segura, lo es por que alcanzaron el bien

natural. Pero si no lo es, no poseen ni tan siquiera lo que, de acuerdo con la naturaleza, habían deseado en primer lugar».

El rechazo a la actividad política por parte de los epicúreos se sitúa por lo tanto en línea directa con los principios fundamentales de su teoría general de la sociedad y de la relación que el individuo mantiene con la comunidad. El valor preeminente que conceden a la seguridad permite explicar por qué, según los términos de Plutarco que lo lamenta, «escriben sobre el orden político con el fin de desviarnos de toda forma de compromiso en el seno de la vida política, sobre la retórica con el fin de que dejemos de practicar el arte oratorio y sobre la realeza para que evitemos la corte de los reyes» (*Contra Colotes*, 1127a). Los epicúreos autorizaban no obstante algunas excepciones a la regla general, cuando «la ocasión y la necesidad» obligaban al ciudadano a la participación política. El carácter lagunar de las fuentes disponibles sobre este punto no nos permite imaginar el grado de urgencia de la situación entonces planteada. Como, según la teoría epicúrea, podemos suponer que cuando la propia existencia de esta comunidad está en peligro, sea por el hundimiento del orden público sea por una amenaza exterior, el sabio deberá participar en las actividades políticas o militares necesarias para su defensa. Casio, cierto número de opositores a Julio César e incluso algunos de sus fieles, eran epicúreos. Casio habría podido justificar ciertamente su compromiso político así como su participación en la conspiración de los idus de marzo por la amenaza que César hacía pesar sobre las mismas libertades que el aparato legal de Roma estaba destinado a proteger. Por otra parte, cuando Diógenes Laercio nos dice que el hombre sabio podrá hacer su corte al rey «si la ocasión lo requiere», la táctica que se nos propone se parece mucho a la prudencia del hombres que no quiere poner en peligro su seguridad personal ofendiendo a tan altos personajes. La principal objeción a estas tesis epicúreas aparece formulada con brevedad por Plutarco: el sabio epicúreo se aprovecha de las ventajas de la vida en una ciudad-estado pero no ofrece ninguna aportación a cambio (*Contra Colotes*, 1127a). Si los epicúreos proclamaban su aprecio por esta seguridad que la ley, el orden político, las magistraturas y la realeza tienen por misión asegurar, ellos desestabilizan esas instituciones «cuando se retiran con sus compañeros del orden político, cuando dicen que la obtención de los cargos más elevados no es comparable con la alegría de un espíritu en paz, y cuando declaran que ser rey no es más que un error» (*ibid.*, 1125c). Ante esta acusación de parasitismo su mejor defensa consistiría sin duda en subrayar el realismo político que presupone esta apología de la vida apacible. Siempre se encontrarán bastantes personas como para desear la gloria y el poder a cualquier precio, como parece haber concedido Epicuro. Y, entonces, al menos que el orden público se hunda en su conjunto o que un peligro amenace a la sociedad política, el hombre racional, que quiere cuidar de su propia seguridad, no tiene de hecho ninguna «necesidad» de entrar en la arena política.

Es más difícil insertar los puntos de vista heterogéneos de los estoicos sobre la vida política en el seno de una estructura teórica global. La obra de Crisipo, *Sobre los Modos de Vida*, que comprende cuatro libros como la de Epicuro, registraba tres tipos de vida (como es de rigor) que convendrían al sabio: la realeza y de no ser posible al menos la vida en la corte, la vida política en el sentido amplio y la enseñanza de la filosofía. Si no carecemos de informaciones sobre el modo en que los estoicos elaboraron los dos primeros tipos de vida recomendados, nada nos indica que se haya establecido una jerarquía entre ellos ni de qué modo se haya podido justificar la afirmación según la cual únicamente estos dos tipos de vida satisfarían los criterios más generales de una vida buena para los estoicos.

Únicamente los sabios son reyes, dice una célebre paradoja estoica cuyo autor probablemente fue Zenón de Citio. Según Crisipo, por realeza debemos entender en esa expresión el poder supremo de un hombre al que la ley no obliga a dar cuenta de su comportamiento de soberano. El argumento de esa paradoja es el siguiente: el soberano tiene que saber reconocer lo que es bueno y lo que es malo. Ahora bien, según las premisas de los estoicos, únicamente el sabio dispone de este saber. Por lo tanto es el único que puede pretender legítimamente ejercer una forma de poder, y el poder del rey en particular. Si no es posible ser rey la mejor posición es la de consejero real, sea en la corte o en campaña. Este tipo de vida se recomendaba muy en especial cuando el rey daba

pruebas de un carácter virtuoso y se mostraba dispuesto a aprender. Se dice, no obstante, que Crisipo autorizaba este tipo de vida incluso cuando nada indicaba un progreso en la educación moral del rey. De acuerdo con esta doctrina algunos de los miembros más eminentes de la escuela aceptaron puestos en la corte. Perseo, el discípulo favorito de Zenón, se convirtió de este modo en el consejero de Antígono Gónatas de Macedonia y después fue uno de sus generales. El rumor afirma que Esfero (mitad del siglo III a.C.) residió en Alejandría en la corte de Tolomeo Filadelfo, y también junto a Cleómenes III de Esparta y que ayudó, se dice, a reintroducir y reformar el sistema espartano tradicional. En algunas ocasiones se ha planteado la hipótesis de un compromiso teórico de los estoicos en favor de la democracia, que en la práctica tanto Zenón en Atenas como Esfero en Esparta habrían intentado promover, pero ninguna fuente lo confirma. Ciertamente el eminente estoico Panecio llegó a ser, hacia la segunda mitad del siglo II a.C., el amigo del gran senador romano Escipión el Africano, pero no sabemos nada de la influencia que pudo haber ejercido sobre este último.

Los estoicos sostenían que el hombre es un animal político por naturaleza, concebido para llevar una vida activa, práctica, y no una existencia solitaria. Varias características del comportamiento del hombre perfectamente racional emanaban de esta concepción. En primer lugar y como es natural para una criatura dotada de sentimientos, tendrá que casarse y engendrar hijos por su propio bien y el de su país, lo que va contra los principios generales de Epicuro. Seguidamente tendrá que mostrarse dispuesto a sufrir y morir por su país en la medida que esté regido por un gobierno moderado. Por último tendrá que comprometerse en la vida política, especialmente cuando el orden político se acerque de manera evidente a las formas ideales de constitución, es decir, sin duda al gobierno aristocrático o de esta constitución mixta por la que abogaba Dicearco, o también esta república de los sabios que sugiere Zenón en *La República*. Ciertamente en determinadas circunstancias «se verá impedido» a tomar parte de forma activa en la vida política, la mayor parte de las veces sin duda debido a la corrupción en el seno de la ciudad, que hace difícil o incluso imposible actuar por el bien del país, o bien, según los propios términos empleados en nuestras fuentes, favorecer la virtud y reprimir los vicios, lo que, se dice, es en todo caso el objeto de la política. Es necesario añadir en último lugar que la educación, la preparación del las leyes y la redacción de libros susceptibles de aprovechar a quienes los leen, son actividades que convienen muy especialmente al hombre de bien, que según ellos es el hombre sensato conforme a los principios socráticos. ¿Acaso debemos ver en el ejercicio de la función real y en la vida cortesana variantes excepcionales de la vida política? En todo caso no podemos establecer aquí una oposición radical entre los dos ámbitos en la medida que el modo de vida político en la teoría estoica expresa las manifestaciones espontáneas de vida social a las que nos vemos inclinados de forma totalmente natural, y dado que los estoicos reúnen en el seno de dominio político una gran variedad de actividades de carácter público. Nada en las fuentes de las que disponemos indica sin embargo la menor tentativa de explicar la relación entre los dos primeros tipos de vida propuestos al sabio.

La tercera forma de vida propuesta por Crisipo es la del filósofo. Él no quería que se confundiese con la vida tranquila de retiro ocioso que criticaba por otro lado por su hedonismo, apenas disimulado o perfectamente explícito –aludiendo respectivamente a los peripatéticos y a los epicúreos en términos apenas velados–. Parece haber preferido describirla con otros términos: «ser un sofista», lo que consistía en establecerse como profesor y seguidamente practicar de forma profesional la enseñanza de la filosofía. Una denominación tan provocadora y aparentemente incongruente no se escogió sin razones. En *La República*, Platón había insistido en la diferencia radical, propiamente hablando en la incompatibilidad, de dos prácticas, el hecho de gobernar y la búsqueda de riquezas. Entre los principales reproches que dirige en gran cantidad a los sofistas a lo largo de sus diálogos, se encuentra también la denuncia del carácter esencialmente mercenario de su motivación, y esto pese a la vinculación que mantenían con la virtud y con el saber. Esto supone que el verdadero filósofo no deberá buscar el ganar dinero ni aceptarlo de un discípulo. Aparentemente Crisipo opinaba que semejantes posturas eran poco realistas, incluso contradictorias

con una adecuada estimación del valor del dinero, descrito como «lo que se prefiere», incluso si no está en definitiva relacionado en absoluto con la obtención de la felicidad. Contrariamente a Epicuro, le parece que el tipo de vida escogido debe proporcionar los medios para vivir y por lo tanto dinero. Así, en las páginas que dedica al tercer modo de vida no se contenta con decir que el sabio debe «sacar provecho» de su enseñanza como filósofo sino que llega a discutir con detalle el procedimiento que regula el modo de pago. Insiste también en el beneficio que el hombre sabio tendrá que extraer de una vida en la corte, si escoge esta opción, o incluso en la vida política gracias a las relaciones situadas en puestos altos que se procura. Crisipo le recomienda incluso que «practique el arte oratorio y se comprometa en política como si la riqueza pudiese ser un bien verdadero y la reputación y la salud igualmente» (Plutarco, *Las Contradicciones de los Estoicos*, 1034b).

El estoicismo y el epicureísmo se consideraron durante mucho tiempo como filosofías de la vida sin raíces, las que se podía esperar en este periodo inestable en el que las ciudades-estado perdían su poder en provecho de los reyes helenísticos. Semejante perspectiva permitía decir que la investigación sobre el mejor régimen político para la ciudad se había quedado obsoleta y que la filosofía moral se había por tanto dedicado al estudio exclusivo de un nuevo tema: el individuo y su felicidad. Pues bien, lo que precede intenta poner en cuestión semejantes afirmaciones.

Sin ninguna duda el epicureísmo propuso una forma de quietismo, que se puede vincular con una preocupación constante por los intereses del individuo. Esta problemática se inserta no obstante en un marco conceptual más amplio que ya entonces formaba parte de la tradición griega de reflexión política: Epicuro se refiere a una comunidad restringida y en buena medida autónoma que concibe, de acuerdo con Hermarco, a partir de las tesis desarrolladas sobre todo por los sofistas de la segunda mitad del siglo v a.C., en los que la noción de contrato de cuenta a la vez del origen de la sociedad y de su funcionamiento. El análisis epicúreo hecho por partes muestra una gran abstracción. Nada nos permite pensar que Epicuro y sus compañeros hayan emprendido una reflexión seria sobre las nuevas formas helenísticas de organización política ni a propósito de sus consecuencias sobre el poder detentado por las ciudades-estado y sus ciudadanos. Si *todas* las filosofías helenísticas habían promovido una abstención de la vida política, se habría podido suponer el advenimiento de una nueva sensibilidad colectiva *(Zeitgeist)*, que no se encontraría todavía explícitamente en las fórmulas filosóficas pero que en todo caso las habría dictado. De hecho, la crítica más radical a la ciudad-estado, la de Diógenes el Cínico, es anterior a la época helenística. Otros la retomaron al comienzo de este período de una u otra forma, impulsando a los hombres a que siguiesen finalmente su inclinación natural y que no se considerasen únicamente como ciudadanos del mundo: los cínicos más tardíos, el estoico disidente Aristón y algunos filósofos cirenaicos. Pero a medida que pasan los años no se encuentran más voces que retomen este tema. El poeta Cércidas, un cínico del final del siglo III a.C., llegó incluso a desempeñar un papel importante en los asuntos políticos de su propia ciudad: Megalópolis. En cuanto a Epicuro gustaba de distinguirse de los cínicos pero la primera mención en los textos epicúreos a una influencia del pensamiento cosmopolita de los cínicos aparece en un fragmento de Diógenes de Oenoanda (siglo II de nuestra era).

En su conjunto la mayor parte de las grandes escuelas filosóficas parecen haber estado a lo largo de la época helenística tan dispuestas a apoyar una forma tradicional de actividad política como con anterioridad. El ejemplo más manifiesto y más célebre de semejante asunción de responsabilidades políticas sigue siendo la embajada ateniense enviada a Roma el año 155 a.C. Compuesta por los dirigentes de la Academia, de la Estoa y del Peripato, respectivamente Carneades, Diógenes de Babilonia y Critolao de Faselis (Carneades destacó por dar dos conferencias sucesivas, el primer día en favor de la justicia el segundo en contra). Muy lejos de mostrarse sin raíces, Crisipo no oculta su dificultad para valorar la profundidad de la inmersión del sabio en el mundo: ya escoja la corte, la política o la sofística, se enriquecerá. Esto se parece mucho a un reproche hacia la concepción platónica demasiado idealista de la actividad política e incluso filosófica. Además, la filosofía política estoica no se aleja de una predilección manifiesta por la noción de ciudad-estado y la idea de ciudad, que define como «la

organización de las personas que habitan un mismo lugar que están regidas por la ley». Crisipo parece haberse mostrado mucho más prolijo sobre la política que sobre la vida cortesana; y el conjunto de los deberes y de los cargos que asocia con esta es al menos igualmente extenso, por ejemplo, que lo que Aristóteles impone al hombre dotado de sabiduría práctica que reina sobre el tipo de ciudad-estado examinado en la *Política*. El aspecto más sorprendente quizás de las reflexiones políticas de los estoicos es su carácter profundamente tradicional.

El estoicismo introdujo no obstante una concepción radicalmente nueva y en definitiva revolucionaria de la comunidad ideal de individuos perfectamente racionales. Todos ellos está gobernados por la misma ley: no las leyes positivas que se encuentran en cada sociedad sino la ley natural de la razón, interiorizada y dictando a cada cual lo que debe o no debe hacer. La ley moral natural es la única que puede pretender de nosotros nuestra obediencia última, y es en relación con esta que debemos comprender los restantes conceptos clave de la política definidos por la noción de ley, la ciudad y la civilización. Como consecuencia la «única» ciudad verdadera es la comunidad que forman a escala del cosmos los sabios y los dioses que viven según la ley moral. Que Crisipo se haya sumado a esta teoría no le impedía proponer lo que se describió más arriba concerniente al compromiso político del sabio en este mundo imperfecto que le rodea: que practique la política, en caso necesario, como si la riqueza y el honor fuesen verdaderos bienes. Ciertamente, los escritos de los principales estoicos de los comienzos del Imperio romano, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, atestiguan el ascenso en poder de esta noción de ciudadanía universal a expensas de las exigencias propias de las sociedades efectivas en las que nos situamos. El interés por el cosmos remplazó progresivamente el punto de vista de la vida ordinaria. Pero es esencial, si queremos comprender el pensamiento político de la época helenística recordar que semejante evolución fue más tardía: el sabio de Crisipo es un hombre comprometido.

Malcolm Schofield

Orientación bibliográfica

Aalders, Gerhard J. D., *Political Thought in Hellenistic Times*, Hakkert, Amsterdam, 1975.
Erskine, Andrew, *The Hellenistic Stoa*, Duckworth, Londres, 1990.
Goldschmidt, Victor, *La Doctrine d'Epicure et le Droit*, Vrin, París, 1977.
Goulet-Cazé, Marie-Odile y Goulet, Richard (eds.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, PUF, París, 1993.
Grilli, Alberto, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Università di Milano, Milán, 1953.
Joly, Robert, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité Classique*, Académie Royale de Belgique, Bruselas, 1956.
Long, Anthony A. y Sedley, David N. (eds.), *The Hellenistic philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
Schofield, Malcolm, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Remisiones

Epicuro
Sócrates
Platón
Estoicismo

3

La investigación y los saberes

LUGARES Y ESCUELAS DEL SABER

CONSIDERACIONES GENERALES

«La filosofía tiene dos orígenes, escribe Diógenes Laercio al comienzo de las *Vidas y opiniones de los filósofos célebres*: el primero se dice que es jonio, puesto que Tales (que era de Mileto, en Jonia) fue maestro de Anaximandro; el segundo se dice que itálico, siguiendo a Pitágoras, que enseñó la filosofía en Italia la mayor parte del tiempo». Diógenes Laercio divide además a los filósofos en diez sectas *(haireseis)*, entendiendo con esta palabra una doctrina positiva coherente o, al menos, un juicio sobre el mundo fenoménico (I, 13, 20).

Diógenes Laercio clasifica así pues a los filósofos según los mismos criterios que estudiamos aquí: los lugares y las escuelas del saber. En lo que concierne a los lugares, Diógenes y sus fuentes nos dicen que la filosofía está escindida desde su inicio en diversas tendencias, que recorren el mundo griego de un extremo a otro, de Asia Menor a la Magna Grecia. De hecho la filosofía nace en los extremos más lejanos del universo helénico y no llega hasta una fecha relativamente tardía a Atenas. Según Diógenes, otra vez, la pertenencia de un filósofo a una escuela depende del contenido de su pensamiento y no implica necesariamente el integrarse en una institución del tipo que sea.

Los filólogos del siglo pasado y del comienzo de este siglo vieron en las escuelas filosóficas de la Antigüedad el origen de la idea de «Universidad». De esta forma nos proporcionaron una imagen moderna de estas escuelas, sobre todo de la Academia y del Liceo: eran instituciones científicas con profesores titulares, asociados y asistentes jóvenes, estudiantes en sus comienzos y doctorandos, salas y cursos para la enseñanza. Esta imagen no es con frecuencia más que una metáfora inocente, pero a veces ha contribuido a deformar nuestra representación de la actividad de los filósofos de la Antigüedad.

El fenómeno se limita a la atmósfera de los estudios clásicos. Medievalistas e historiadores de la educación han subrayado las diferencias entre las escuelas filosóficas antiguas y las universidades modernas: estas tienen un estatuto oficial reconocido por el Estado, cada función está garantizada por una sanción pública y el curso de los estudios tiene como resultado un título que certifica el grado obtenido. Pero un gran profesor como Sócrates no distribuía títulos. Por otra parte, en las universidades modernas el ser miembro de la institución no exige la adhesión a una corriente de pensamiento; al contrario, en el mundo antiguo habría una sorpresa general si un seguidor de la academia hubiese sostenido, espada en mano, la superioridad de la ética de Epicuro. Las escuelas filosóficas antiguas, incluso las más organizadas, son en principio instituciones libres y la adhesión a ellas implica, como dice Diógenes, la adopción de una firme posición teórica. Concluiremos, con el diccionario *Robert*, que las escuelas filosóficas de la antigüedad son «grupos de personas [...] que se reclaman seguidoras de un mismo maestro o profesan las mismas doctrinas y muy raramente son las que se vinculan con una institución».

Es difícil generalizar en lo que concierne a las formas de organización de las diferentes escuelas: las fuentes son con frecuencia insuficientes y los autores antiguos pocas veces se detuvieron en describir los aspectos de su actividad. Además, la organización dependía directamente de la doctrina profesada. En la actualidad todos los departamentos de filosofía se parecen; en la Antigüedad los filóso-

fos tenían una gran libertad para escoger las formas de organización y de transmisión del saber. Por nuestra parte nos limitaremos a indicar los modelos a los que las diferentes escuelas se acercan más o menos. Se podría hacer, simplemente, la siguiente distinción: 1. Una estructura elemental, atómica, formada por un maestro y uno o varios discípulos que se disuelve a la muerte del maestro. 2. Formas de organización más complejas y jerárquicas, con diferentes grados de enseñantes y discípulos, y una existencia prolongada en el tiempo. En la historia más que milenaria del pensamiento antiguo se encuentran constantemente estas dos estructuras con matizaciones intermedias.

Los Presocráticos

La especulación griega en su primer período se caracteriza por una inmensa diversidad de horizontes. Los filósofos vivieron en entornos diferentes de Asia Menor a Sicilia y desarrollaron controversias más allá de las tierras y los mares. A continuación, con la creciente importancia de Atenas como metrópolis de Grecia, el debate filosófico se restringió a la ciudad ateniense en exclusiva.

En Grecia, la filosofía es casi siempre un fenómeno ciudadano y con frecuencia está vinculado a ciudades ricas e importantes. Los primeros «filósofos», Tales, Anaximandro y Anaxímenes florecieron en Mileto, ciudad rica y centro comercial muy activo en los siglos VII y VI, y hasta su destrucción el año 494 a.C. Se cuenta que Anaximandro era pariente y discípulo de Tales: esto no es seguro, pero si se admite, se encuentra aquí por primera vez la presencia de lazos familiares entre maestro y discípulo que volveremos a encontrar con frecuencia en todas las épocas. En ese período, sin embargo, la organización filosófica se limita a la relación entre maestro y discípulo. Parece seguro que ocurre lo mismo con Parménides y Zenón de Elea, relacionados según Platón por una vinculación amorosa. Diógenes Laercio, por su parte, pretende que Parménides adoptó a Zenón y, si esto es cierto, de nuevo aparecen lazos familiares y relaciones de maestro a discípulo. El círculo de los eleatas debía ser bastante amplio si, como cuenta Platón, el Extranjero de Elea pertenecía al grupo de Parménides y de Zenón. Destaquemos que Platón todavía no utiliza una terminología precisa para indicar las relaciones de escuela.

El pensamiento de un filósofo también podía comunicarse por escrito. Al parecer Heráclito careció de discípulos directos, pero «su libro obtuvo tal reconocimiento que suscitó adhesiones a su secta» (Diels-Kranz 22A1). También Aristóteles evoca «a quienes afirman seguir a Heráclito» sin señalar de esta forma a verdaderos discípulos. Entre aquellos a los que alude debía figurar Cratilo, del que fue amigo íntimo el joven Platón. No parece que Cratilo haya vivido en Éfeso o en Jonia y, sin embargo, seguía las teorías de Heráclito y lo criticó en parte *(Metafísica)*.

Pitágoras es el único filósofo con respecto al cual podemos hablar de escuela. Pero se trata de una figura semi mítica, a mitad de camino entre la religiosidad arcaica y la verdadera filosofía. Su secta ofrece un conjunto de rasgos muy complejos pero es posible que los pitagóricos hubiesen formado una *hetería* política al mismo tiempo que una asociación religiosa y filosófica.

Toda una serie de prescripciones rituales, concernientes a la vida cotidiana de los discípulos, están vinculadas al nombre de Pitágoras. Estaba prohibido comer carne (o ciertos trozos) de ciertos animales, algunos comportamientos se prescribían, como ponerse en marcha con el pie derecho, llevar determinados vestidos, tener determinadas actitudes para con sus conciudadanos, etc. Esto recuerda los cultos mistéricos y revela una fuerte inclinación hacia el más allá y la divinidad. Este conjunto de reglas formaba un modo de vida específico que formaba en gran parte la identidad del grupo pitagórico. Su comunidad se caracterizaba por una serie de doctrinas sobre el número, sobre la armonía regular del cosmos y sobre las ciencias matemáticas como la astronomía o la música. Apenas sabemos cuando este aspecto más «científico» se uso para participar de la identidad cultural de la secta, pero el pitagorismo no conoció forma escrita hasta la época de Filolao.

Mostraba una fuerte cohesión. La amistad pitagórica comprometía a sus miembros a ayudarse mutuamente, incluso si no se conocían personalmente. Los pitagóricos consideraban como difuntos a los discípulos expulsados, pues se les declaraba indignos o apóstatas. Sin embargo algunas fuentes distinguen entre discípulos acusmáticos y matemáticos. Se trataba o bien de dos grados

sucesivos de profundización en la doctrina de Pitágoras o bien de una oposición entre dos grupos divergentes sobre la interpretación de su mensaje: los acusmáticos tenían por fundamentales las prescripciones vitales y las prohibiciones de la secta; sin rechazarlas, los matemáticos situaban la doctrina del número en el centro del pitagorismo. También parece que los matemáticos se consideraban a sí mismos y a los acusmáticos como auténticos pitagóricos, mientras que los segundos excluían a los primeros.

Se conoce poco la organización de la secta: la enseñanza preveía al parecer un largo período de silencio antes de que el postulante pitagórico sea admitido a discutir en presencia de Pitágoras y con él, pero nada de esto es seguro. La escuela pitagórica no puede definirse como una verdadera escuela filosófica, incluso si su modelo ha podido influir en el nacimiento de las escuelas atenienses del siglo IV.

SOFISTAS, RETORES, MÉDICOS

Desde los comienzos el mundo griego estaba recorrido por especialistas que iban de ciudad en ciudad para vender sus servicios: Homero ya citaba a los principales, adivinos, curanderos, carpinteros y cantores (*Odisea*, XVII). Muchos de entre ellos se organizaban en grupos hereditarios en los que el padre transmitía su saber a su hijo.

Los sofistas eran profesores itinerantes. Conocemos sus frecuentes estancias en todas las ciudades de Grecia en las que enseñaban a los jóvenes a cambio de un salario. Gorgias fue a Argos y Tesalia, Protágoras a Sicilia, Hipias a Esparta y Sicilia, cada uno tuvo más o menos éxito. Seguidamente Atenas atrajo a un gran número de sabios: muchos filósofos como Parménides, Zenón (si Platón dice la verdad), Anaxágoras de Clazomenas y muchos sofistas. Estos últimos también se hacían pagar por sus enseñanzas: de 3 ó 4 a 100 minas por un curso completo (una mina valía cien dracmas y una dracma representaba el salario diario medio de un artesano).

La enseñanza sofística comprendía una vasta gama de materias: astronomía, geometría, lingüística y gramática, teología, literatura. Los sofistas proporcionaban una educación de alto nivel, sea por incrementar la cultura de su discípulo, sea por hacerlo más capaz de convencer a sus conciudadanos. Isócrates, por ejemplo, nos informa sobre un debate público de sofistas sobre la literatura que tuvo lugar en el Liceo ante un público entusiasta; sabemos que varios de entre ellos se preocuparon por la cuadratura del círculo. Numerosos temas de los presocráticos, en especial de los eleatas, fueron retomados por Protágoras y Gorgias. La enseñanza variaba en función del público: en Esparta Hipias cuenta la genealogía de los dioses y de los hombres y describió las ocupaciones dignas de un joven espartano, adaptándose de este modo a sus auditores; en Atenas por el contrario, como ciudad democrática y en régimen de asamblea, se dedicó a la retórica y a la dialéctica (o erística). El curso no debía ser largo pues estaba destinado a la preparación para la vida pública.

La llegada de los sofistas a Atenas rozaba peligrosamente el mundo de la política: sus lazos con las grandes familias, de donde salían la mayor parte de sus discípulos, suscitaban la hostilidad del público, sobre todo en los medios demócratas. Hacia el año 433 Diopeites propuso un decreto que estipulaba que quien no creyese en los dioses o enseñase razonamientos *(logoi)* sobre los espacios celestes debía ser llevado ante la justicia. Plutarco, que cuenta este episodio, ve en él una tentativa para desacreditar a Pericles al intentar un proceso contra su maestro Anaxágoras *(Vida de Pericles)*. En los años que siguieron esta fue la suerte (o al menos recibieron amenazas) de Protágoras, de Diágoras, de Teodoro llamado el Ateo, de Sócrates y de otros. La desconfianza del *demos* ateniense se atenúa lentamente y resurge periódicamente en relación con acontecimientos políticos importantes como la muerte de Alejandro.

Al llegar a una ciudad los sofistas intentaban hacerse con una clientela mostrando en público sus habilidades. En un mundo en el que se desconocían los títulos de enseñanza oficiales, semejante exhibición era necesaria. Se llevaba a cabo en los lugares más frecuentados, como el recinto sagrado de Olimpia o el teatro de Atenas: los sofistas leían un discurso ya preparado o improvisaban a requerimiento del público. Sin embargo en ocasiones un sofista que ya era célebre no necesitaba en absoluto mostrar sus talentos (Platón, *Protágoras*). Seguro del interés del público se retiraba a un lugar privado, generalmente la vivienda de un ciudadano rico en

donde encontraba el espacio necesario para reunir a sus propios discípulos y daba sus cursos de pago a su huésped o a otros. Las casas más grandes de Atenas, como la de Calias, de Eurípides o de Megaclides, acogieron a sofistas. Pero también podía celebrar sus reuniones en los gimnasios o los lugares públicos, y las comedias antiguas evocan la presencia de sofistas en el Liceo, la Academia o ante las puertas del Odeón.

Platón en el *Protágoras* describe la actitud de los sofistas en plena acción: uno se pasea rodeado por sus discípulos más importantes, seguidos de otros más jóvenes; otro, sentado en una silla, se dirige a sus oyentes sentados en taburetes colocados en semicírculo; un tercero recibe acostado y dialoga con sus discípulos instalados de la misma forma. Todas estas escenas se vuelven a encontrar igualmente en la mayor parte de los grupos posteriores. La enseñanza no supone el uso de instrumentos particulares, únicamente había lugar para la lección oral y el debate y los sofistas presumían de pronunciar amplios discursos o de responder a cuestiones precisas y dialogar con su interlocutor. La parte retórica de su enseñanza debía consistir en fragmentos de discursos que debían aprenderse de memoria o en esquemas que se debían retenerse de la forma adecuada.

Isócrates nos permite entrever la vida de una escuela de retórica: el maestro escribe un razonamiento *(logos)*, después lo corrige releyéndolo con tres o cuatro discípulos; seguidamente pide que haga lo mismo uno de sus antiguos discípulos, al que envía a buscar a su casa, en donde éste llevaba una vida de ciudadano normal. En su escuela Teofrasto actuaba de igual modo y sostenía que las lecturas públicas permitían corregir de forma útil sus propias obras.

Así comienza a cristalizar en esta época la actividad institucional característica de los filósofos. Surgen lugares consagrados a la enseñanza: casas ricas, plazas, gimnasios públicos (palestras); estas últimas, según Vitruvio, poseían pórticos en los que los filósofos podían pasear con sus discípulos, y espacios con bancos que permitían la discusión sentados. La elección del lugar de enseñanza estaba con frecuencia relacionada con el tipo de filosofía profesado. Así la calle y las plazas públicas proporcionaban a Sócrates la ocasión para mostrar su disponibilidad para con todos sus conciudadanos y su desinterés por una remuneración, que únicamente un lugar cerrado permitía recoger con total seguridad de los asistentes. Los cínicos actúan igual en todas las épocas y su grupo se sentirá siempre más inclinado a la exhibición pública de comportamientos «naturales», que a la transmisión de un contenido doctrinal complejo. Por el contrario los académicos, los peripatéticos, los estoicos y otros se sentirán a gusto en lugares cerrados y bien equipados de instrumentos científicos y de bibliotecas, o incluso en las mansiones de los poderosos.

Es interesante comparar esto con la enseñanza de la medicina. En Grecia estaba concentrada en algunas ciudades, como Cos y Quíos; carecía de carácter oficial y no se entregaba ningún título. En el origen el oficio se transmitía de padre a hijo. Los nombres de los distintos miembros de la familia de Hipócrates nos son bien conocidos, todos fueron médicos en la corte de Macedonia y esta tradición familiar se mantuvo hasta la época helenística. Pero hubo un momento en que se admitieron discípulos ajenos a la familia y el famoso «Juramento» de Hipócrates estableció los términos de una especie de contrato por el cual el discípulo se comprometía a considerar como suyos a los padres y familiares del maestro y a proporcionarles ayuda y asistencia.

La organización de la escuela era más bien simple: maestro y discípulos. La enseñanza consistía en lecciones y ejercicios, los discípulos observaban al maestro trabajando, lo ayudaban y se acostumbraban al manejo de los instrumentos. Todas las fuentes tienen mucho cuidado en revelar la lista precisa de los discípulos de un maestro famoso, ya se trate de médicos, de filósofos o de retores. Se atestigua de este modo el valor de los personajes escogidos. Las lecciones se ponían por escrito a continuación y formaban el patrimonio doctrinal de la escuela y lo mismo ocurrirá con los filósofos. La escuela de Cnido reunió de esta forma su enseñanza en las *Sentencias cnidias*, perdidas en la actualidad, la de Cos constituyó el *Corpus hipocrático*. El análisis de este último revela la ausencia de una perfecta ortodoxia de las posiciones, se podían sostener varias tesis diferentes. Estos escritos contienen también manuales de retórica y de dialéctica médicas para utilizar en el caso de encuentros entre colegas para asegurarse un empleo: proporcionan tanto esquemas retóricos y erísticos

como las nociones de base adecuadas para ser utilizadas con ocasión de los debates.

LA ESCUELA DE PLATÓN

Los discípulos de Sócrates no crearon verdaderas escuelas. Incluso los megáricos, los mejor organizados, no tuvieron más que maestros independientes que reunían, a veces durante períodos largos, a sus discípulos.

Pero Platón fundó una escuela. Según Diógenes Laercio Platón habría enseñado en la academia al regreso de su primer viaje a Sicilia, después dio conferencias «en el jardín cercano a Colono», cerca de aquella. La escuela no tenía ningún carácter oficial y se limitaba a un grupo de amigos, su sede podía variar por razones prácticas. La enseñanza que se ofrecía y las investigaciones emprendidas no requerían muchos instrumentos.

La escuela de Platón marcó la historia del pensamiento filosófico durante los siglos siguientes, tanto de forma teórica como institucional. Pero los materiales empleados para construirla se vinculan con las tradiciones anteriores. Un pasaje de Filodemo describe bien el papel de Platón: «el actuaba como arquitecto y planteaba los problemas» *(Historia de los filósofos)*, pero no imponía ninguna ortodoxia doctrinal, como Pitágoras. La idea de instituir una comunidad que se consagraba a la filosofía le vino tal vez de su estancia en Sicilia y de sus contactos con los pitagóricos, pero la organización de la Academia fue muy diferente, gracias en particular a la ausencia de todo dogmatismo. Olimpiodoro escribe, en su *Vida de Platón*, que supo liberarse tanto de la ironía socrática como del uso del secreto en referencia a las doctrinas pitagóricas y de la aceptación sin discusión de la palabra del maestro, por el contrario mantuvo relaciones más corteses con sus propios discípulos.

Sus más destacados discípulos criticaron así pues puntos fundamentales de la metafísica platónica. La unidad de la escuela se fundaba en la discusión de problemas comunes, el Ser, el Bien, el Uno y la Ciencia, muy diferentes de los que se trataban en otros lugares, en el círculo de Isócrates sin ir más lejos.

La fundación de una escuela filosófica por un ateniense fue motivo de infinitas bromas por parte de los autores de comedias; se puso en ridículo a Platón, representado con la frente preocupada (Amfis) o hablando solo mientras paseaba (Alexis). En el *Naufragado* Efipo parodia a «sus pequeños discípulos jóvenes» y Epícrates cuenta cómo el maestro y sus discípulos dividían la naturaleza en géneros cuando se hizo oír la ruidosa crítica de un médico siciliano; lejos de detener la discusión, Platón pidió gentilmente a sus discípulos que siguiesen la división...

Al principio la escuela platónica no tuvo literatura interna, pues Platón sostiene que el fondo de su pensamiento no se puede poner por escrito *(Carta VII)*, y la ausencia de corpus doctrinal crea problemas para la vida de la escuela. Por el contrario concibió una literatura «externa» destinada a difundir el conocimiento de su filosofía más allá del círculo de discípulos. Filodemo afirma que «sus escritos llevaron a la filosofía a incontables personas». Aristoxeno cuenta por su parte que Platón dio un día una conferencia sobre el Bien ante un público profano, sin gran éxito. De lo que se hace eco la divertida réplica de una comedia: «Esto se comprende menos que el Bien de Platón» (Amfis)...

La formación completa de un filósofo platónico requería una larga estancia; así Aristóteles permaneció veinte años en la Academia. La vida en la escuela se convirtió progresivamente en un fin en sí mismo.

El valor de la enseñanza dada por un sofista, un retor o un filósofo se medía sobre todo por el número y la calidad de sus discípulos. Isócrates presume de haber tenido atenienses famosos, hombres políticos insignes, estrategos e incluso extranjeros. Filodemo de Gadara y Diógenes Laercio nos conservaron la lista de los discípulos de Platón al igual que las listas de Jenócrates, Crantor, Arcesilao, Telecles, Lacides, Carneades, Antíoco de Ascalón, Zenón el Estoico, Crisipo, Diógenes de Babilonia, Antípatro, Panecio.

El testamento de Platón no hace ninguna alusión ni al jardín ni a la escuela. Según Diógenes se hizo enterrar cerca de la Academia. Pausanias describe su tumba y precisa que se encuentra más allá de la Academia propiamente dicha. La costumbre de enterrar a los maestros en el recinto de la escuela es característica de las principales escuelas filosóficas de Atenas.

Ignoramos si Platón pensaba en una supervivencia de su comunidad tras su muerte; en todo caso fue lo que ocurrió y esto la caracteriza en especial en relación con los gru-

pos precedentes, para los que la muerte o partida del maestro suponía su disolución.

De la muerte de Platón al siglo I a.C.

Al final del siglo IV Atenas asiste a la constitución de cuatro grandes escuelas que relacionaron para siempre el nombre de la ciudad al de la filosofía. Pero Atenas no fue la única ciudad que poseía filósofos: muchos socráticos menores fundaron escuelas en otros lugares, en Megara, en Elis, Olimpia, Eretria y los platónicos viajaron mucho, a Atarnea en el Ponto, a la corte de Macedonia; Epicuro hizo lo mismo. Pero es muy revelador que tanto Aristóteles como Epicuro, tras haber comenzado su actividad en otro lugar, decidieron regresar a Atenas para fundar su propia escuela en una ciudad cuya importancia garantizaba un público amplio a sus doctrinas. Las mismas razones llevaron al propio Zenón de Citio a abrir su escuela en la misma ciudad. Así, las cuatro principales escuelas filosóficas helenísticas se crearon en Atenas, dos por obra de ciudadanos atenienses las otras dos por extranjeros.

Las escuelas adoptaron entonces una forma acabada. Se instituyó un vocabulario particular en la comunidad filosófica; además del término *diatribe*, de uso antiguo, se emplea el de *schole* para designar el *cursus* de los «estudios, lecciones y seminarios», significado desconocido en la época de Platón o de Aristóteles, cuando indicaba el «tiempo libre». Según Filodemo, la escuela se denominaba *hairesis* «selección», por la selección de una doctrina filosófica, o el análogo *agoge*. Se empleaba también *kepos* (jardín), *peripatos* (paseo), *exedra* (sala de clases). Por lo tanto se podía designar una escuela aludiendo a su actividad doctrinal o también a su estructura física.

Dicearco se levantó contra la tendencia de la filosofía de su época a institucionalizarse; sostuvo que se podía hacer filosofía en cualquier lugar, en la plaza pública, en los campos o durante una batalla: ¡no había necesidad de cátedra, de comentarios librescos, de horario fijo o de *peripatos* con sus discípulos! De Menedemo de Eretria también se dice que era indiferente a las condiciones de su enseñanza: ni orden, ni asientos colocados en círculo sino discípulos atentos sentados o paseando, a imagen del maestro.

A la muerte de Platón su discípulo Espeusipo le sucedió en la dirección de la escuela. Es posible que esta sucesión se debiese también al hecho de que, como pariente de Platón, podía heredar el jardín donde se desarrollaba la mayor parte de la actividad común; él mismo celebró allí la mayor parte de sus reuniones. Hizo levantar estatuas a las Musas con una dedicatoria. Como jefe de escuela Espeusipo se convirtió en el personaje más destacado de la comunidad, pero no se sabe si esto lo autorizaba a influir sobre el pensamiento de otros miembros más antiguos. En todo caso su toma de posesión fue la ocasión que escogieron Aristóteles y tal vez Jenócrates para fundar una escuela fuera de Atenas. Espeusipo transgredió la prohibición de su tío de escribir sus doctrinas fundamentales. Los títulos de los diálogos y las notas tomadas con motivo de sus cursos llegaron hasta nosotros.

Cuando murió Espeusipo los discípulos más jóvenes votaron la elección de su sucesor. Jenócrates venció al parecer por poco sobre otros candidatos, pese a sus sesenta votos, lo que hace pensar en una comunidad bastante grande. Polemón también pasó la mayor parte de su tiempo en el jardín de la Academia, hasta el punto de que sus discípulos construyeron cabañas para vivir cerca de él, cerca del lugar de las Musas y de la sala de clases. Polemón, Crates y Crantor vivieron, se dice, en la misma residencia, los dos primeros relacionados por un vínculo amoroso; los tres fueron enterrados en el jardín del que, tras la muerte de Polemón, tercer jefe de escuela de la Academia, no tenemos ninguna otra información.

Con la fundación de otras escuelas filosóficas surgieron problemas de pertenencia y de ortodoxia. ¿Qué quería decir exactamente ser «platónico» o «epicúreo»? En el caso de la Academia la pertenencia no dependía de una estricta obediencia doctrinal. Los diálogos de Platón se conciben para permitir diferentes modos de interpretación, en cuanto a Espeusipo y a los demás directores, sus obras nunca tuvieron un papel canónico. Ser académico, en esta fase de la historia de la escuela consistía más bien en formar parte de un grupo fortalecido por una continuidad histórica cuya identidad se mantenía a través de diversas evoluciones teóricas. Comparada con la escuela de los pitagóricos o la de los epicúreos parecía bastante flexible. El mismo hecho de que los autores de la Antigüedad hayan podido distinguir varias fases de su historia, muestra bien que no tenía una uni-

dad granítica, pero que tampoco estaba tan diversificada como para estallar en fracciones opuestas.

Aristóteles no fundó una escuela. Como meteco no podía poseer tierras en el Ática; pero enseñó, quizás en una mansión privada que alquiló. Los textos aristotélicos que han llegado hasta nosotros muestran con claridad que sus clases no podían darse en un gimnasio; necesitaba un local expresamente dedicado a la enseñanza para sus instrumentos y sus libros.

La escuela peripatética se dedica a la compilación de datos empíricos, como lo prueban *La historia de los animales* de Aristóteles o la *Historia de las plantas* de Teofrasto. También compiló ciento cincuenta y ocho constituciones de ciudades, clasificadas según su régimen político, así como los nombres de los vencedores en los Juegos Píticos, y una inscripción de Delfos recuerda que Aristóteles y Calístenes redactaron una lista de ganadores. La escuela utilizaba encerados, cuadros anatómicos, mapas geográficos, modelos del globo celeste, mapas de estrellas. Su finalidad no era preparar para la vida política: era una elección vital y una forma de ser feliz. El corpus de las lecciones de Aristóteles forma el patrimonio conceptual de la escuela de la misma forma que el *Corpus hipocrático* para Cos. Aristóteles escribió también una serie de obras para el público con el fin de incitar a los lectores a ocuparse de la filosofía, pero se perdieron.

No iba a la caza de discípulos; ni Platón ni él caen en la fastidiosa tendencia a la presunción propia de los sofistas y de los médicos. La subsistencia del filósofo y de su escuela, en los dos casos, no dependía de los salarios pagados por los discípulos del maestro, sino únicamente del patrimonio personal de los integrantes del grupo o de la escuela. De hecho el testamento de Aristóteles revela que era un hombre rico, y la fortuna de los peripatéticos era conocida en la antigüedad. En el texto, no habla de su escuela. A la muerte de Alejandro, blanco de los ataques del partido popular, tuvo que emigrar y es probable que no pensase en la supervivencia de la escuela tras su desaparición. El nacimiento del Liceo *(peripatos)* como institución se fecha en la época de Teofrasto (371-287), su principal discípulo. Demetrio de Falero, peripatético y político ateniense, que gobernó en Atenas en esa época, concedió a Teofrasto, del que había sido alumno, el derecho a poseer bienes inmuebles. Este último compró un jardín en donde organizó la escuela aristotélica siguiendo el modelo de la de Platón, queriendo de esta forma continuar con la existencia de la comunidad fundada por Aristóteles.

El testamento de Teofrasto nos enseña mucho acerca de esta comunidad. La finalidad de la fundación era la realización de la vida teorética *(bios theoretikos)*: «el jardín, el *peripatos* y todas las viviendas en torno al jardín, las dono a estos tres amigos escogidos, que desean disfrutar juntos de su tiempo libre y dedicarse a la filosofía en esos lugares» (Diógenes Laercio, *Vidas, doctrinas y sentencias de los filósofos ilustres*, V). Estaba prohibido alienar la propiedad y utilizarla de forma privada. El grupo debía utilizar el jardín como si fuese un templo, con un espíritu de concordia y de familiaridad. Las posesiones comprendían un santuario a las Musas con varias estatuas, un pequeño pórtico, otro más grande con mapas en piedra, un jardín, un *peripatos* y unas cuantas casas. Teofrasto también se hizo enterrar en un rincón de la escuela y levantar un monumento funerario. Los diez discípulos que disfrutaban de la propiedad subsistían gracias a que tenían cierta posición social; también existían lazos familiares estrechos: herederos directos, ejecutores testamentarios, sobrinos de Aristóteles y amigos de antiguo.

La caída de Demetrio provocó la última persecución de los filósofos por el partido popular. Un tal Sófocles de Sunión propuso una ley que prohibía a todo filósofo dirigir una escuela sin permiso de la Asamblea bajo pena de muerte. Todos los filósofos tuvieron que huir de Atenas, pero regresaron al año siguiente, cuando un peripatético, Filón, acusó de ilegalidad la ley de Sófocles y ganó el proceso. Desde entonces Teofrasto vivió tranquilamente rodeado de un número de discípulos muy grande.

Hemos conservado los testamentos de otros escolarcos peripatéticos. Estratón sucedió a Teofrasto y dejo la escuela a Licón, al mismo tiempo que su biblioteca y muebles. A su vez Licón actuó del mismo modo y como sus predecesores se preocupó de su monumento funerario y de su estatua... Después la escuela conoció una decadencia rápida. La idea de una vida teorética no bastaba para fundar una ortodoxia; el método

aristotélico favorecía la división de la filosofía en investigaciones detalladas sobre temas particulares y estudios eruditos.

El mismo año del proceso contra la ley de Sófocles, Epicuro regresó a Atenas para fundar su escuela en otro jardín. Estaba situado fuera de las murallas de la ciudad, no lejos de la Academia. Como ciudadano ateniense Epicuro tenía más derechos para actuar legalmente que Teofrasto. Su escuela tuvo como fin proporcionar a todos los filósofos los medios para llevar a cabo su actividad, pero según los dogmas de Epicuro, garantizando la existencia de sus integrantes más viejos.

Epicuro nombró a un jefe de escuela y definió una ortodoxia. Hermarco recibió en encargo de cuidar de su biblioteca, que conservaba las lecciones del propio Epicuro reunidas en los libros «Sobre la Naturaleza»; también aquí relaciones familiares y filosóficas estaban estrechamente imbricadas: los hijos de los miembros destacados encontraban un puesto en la escuela, los mejores discípulos se casaban con sus hijas. Había reuniones mensuales y también se instauró un culto funerario a Epicuro y a su familia. A diferencia de otras escuelas, la de Epicuro parece haber estado abierta a todos los grupos sociales, incluidos cortesanas y esclavos.

Epicuro inspiró a su comunidad un ideal práctico, a diferencia de los aristotélicos: en lugar de la investigación científica y la erudición propuso un modo de vida y de filosofar particular considerado como el único capaz de hacer que el hombre se liberase del dolor y conociese la felicidad. Insistió mucho en la necesidad de memorizar y meditar sobre las doctrinas principales. En la *Carta a Heródoto* declara haber escrito este breve resumen de su pensamiento para que se pueda memorizar y que sirva en todos los momentos de la vida.

Las relaciones internas de la escuela se desarrollaban en un clima de colaboración y emulación. Algunos de sus miembros estaban evidentemente más avanzados que otros, pero no había ninguna jerarquía y un espíritu de amistad bañaba todas las relaciones. Séneca *(Carta 52)* nos informa que Epicuro distinguía varios modos de llevar a sus discípulos hacia la verdad, según sus diferentes caracteres: uno progresaba por sí mismo, otro necesitaba ayuda, y tercero tenía que ser obligado. Filodemo destaca el carácter intenso de las relaciones de grupo: ciertamente el jefe era el mejor de todos, pero cada cual se sentía responsable del progreso de los demás. De ello deriva la práctica de la autocrítica en grupo o de la denuncia pública de los errores de otros. Un día, cuenta Plutarco, Colotes se sintió tan entusiasmado por el discurso de Epicuro que se arrodilló ante él; pero este considerando la acción contraria a su doctrina se arrodilló a su vez para restaurar la igualdad y la amistad *(philía)* entre ellos. Por último, los epicúreos tenían la costumbre de llevar en el dedo un anillo con la imagen del maestro y de tener en sus casas la imagen de los fundadores de la escuela.

En el plano institucional la escuela estoica no tiene una importancia comparable a la enorme influencia que ejerció en la vida filosófica griega. Zenón y sus sucesores, Cleantes y Crisipo no tenían ningún jardín privado para crear una comunidad; pero Zenón daba sus conferencias en un lugar público, la Stoa (o pórtico pintado) del ágora, uno de los lugares más frecuentados de Atenas, lo que contrasta con el emplazamiento más retirado de las otras escuelas. Su enseñanza tuvo éxito y los atenienses le concedieron grandes honores. Diógenes Laercio transcribe un decreto de los pritanos en honor a Zenón: se le ofreció una corona de oro y una escultura en el Cerámico a expensas del Estado por haber enseñado la filosofía, exhortado a los jóvenes a la virtud y haber vivido según su doctrina. La hostilidad para con los filósofos parecía haberse extinguido entonces.

El grupo de Zenón sobrevivió a la muerte de su fundador y Cleantes se ocupó de la dirección de la escuela. Las funciones del escolarco estoico no están muy claras, tal vez tenía una preeminencia cultural entre los condiscípulos de Zenón. La organización un poco difusa de la escuela provocó varias escisiones. Aristón fundó su propia escuela en el gimnasio de Cinosargos y conocemos dos de sus discípulos. Crisipo, sucesor de Cleantes, reorganizó completamente la doctrina estoica y escribió más de setecientas obras. Zenón y Cleantes eran metecos en Atenas. Crisipo obtuvo la ciudadanía pero siguió enseñando en la Stoa con puntualidad y tal vez también en el Odeón, cerca del teatro de Dionisio. Los estoicos no eran ricos y vivieron de sus enseñanzas, cada uno a su manera, lo que no parece haber sorprendido a los atenienses.

El problema de la unidad de la escuela estoica se presenta de una forma particular y

los antiguos habían notado que el estoicismo admitía cierta autonomía de pensamiento. Pero un vocabulario común garantizaba la pertenencia a una misma escuela y la necesidad de responder a las objeciones de los adversarios llevó a reformar continuamente las definiciones fundamentales. El estoicismo conoció una unidad dinámica suficiente como para permitir la identificación de una filosofía estoica.

Es imposible seguir las vicisitudes de todas las escuelas y grupos de filósofos de este período: comunidades poco organizadas, muchas veces ocasionales, vinculadas a la presencia de un maestro durante cierto tiempo. Se puede no obstante ver la evolución de las escuelas más importantes desde su fundación.

La producción filosófica original no constituía la parte única de la actividad de un filósofo helenístico, tal como tenderíamos a pensar en la actualidad. Como entre los neotomistas o los marxistas del siglo XX la actividad se ejercía en tres direcciones: desarrollar la inspiración teórica del fundador de la escuela en dominios que había dejado de lado, cuidar la edición crítica y la interpretación de sus escritos, mantener polémicas con otras escuelas. Todavía más que por una elaboración teórica se velaba por la formación de los discípulos y en la propia vida filosófica.

Una vez aceptada como parte integrante de la vida cultural, la filosofía comienza a dividirse en sectas ante la mirada un tanto escéptica del público. Diodoro de Sicilia en el siglo I antes de nuestra era escribe en un pasaje muy polémico que los griegos ejercían la filosofía para ganar dinero, lo que explica las innovaciones perpetuas, las nuevas escuelas, las polémicas que engendran confusión e incertidumbre en los discípulos. De hecho las escuelas más famosas parecen tener a gala el contradecirse mutuamente, para remediarlo los jóvenes ricos de la época imperial se acostumbraron a frecuentar una tras otra las grandes escuelas filosóficas, rechazando implícitamente la pretensión de cada una de ellas de ser la única buena.

Así pues el Liceo no conoció nunca una ortodoxia filosófica y parece que vivió una rápida decadencia tras Licón. Varias fuentes nos permiten establecer la lista de sus sucesores (Aristón, Critolao, Diodoro de Tiro...), aunque no el contenido de su pensamiento. Atenas, que se había aliado con Mitrídates por decisión del tirano de la época, el epicúreo Aristión, sufrió el asedio de Sila y durante el asalto la Academia y el Liceo terminaron destruidos. Un tal Apelicón parece haber estado entonces en posesión de los escritos de Aristóteles, pero el destino de sus obras no está claro. No obstante está atestiguado que en la primera o segunda mitad del siglo I a.C. Andrónicos de Rodas estableció, en Roma o en Atenas, una edición del conjunto de las lecciones de Aristóteles dividiéndolas en tratados. Desde el momento en que estos textos se hicieron públicos la filosofía de Aristóteles desempeñó un papel capital en la historia del pensamiento europeo.

La evolución de la Academia tras Polemón fue extraordinariamente compleja. La referencia a los diálogos platónicos, como hemos dicho, permitía mantener posturas filosóficas diferentes. Arcesilao inauguró el período «escéptico» de la Academia, marcado por un giro teórico radical. Pero la escuela no cambió de nombre. Las indicaciones que llegaron a nosotros sobre su funcionamiento son a la vez múltiples y un poco confusas: listas de discípulos, lugares de enseñanza de los diferentes maestros, sucesiones en el escolarcado complicadas, aderezadas por escisiones y reagrupamientos.

Los maestros confiaban a sus discípulos favoritos el cuidado de reunir sus notas y asegurar, como en el Liceo, la publicación de sus clases. Esto estuvo en el origen de anécdotas malévolas, que por lo demás se vuelven a encontrar en las escuelas de medicina. Así se acusó a Arcesilao de haber modificado, inventado o quemado las notas de los cursos de Crantor; Pitodoro transcribió las lecciones de Arcesilao, Zenón de Alejandría y Hagnón de Tarso las de Carneades: estas notas se releían en público (como en el caso de Isócrates y Teofrasto), y sabemos que Carneades reprochó duramente a Zenón su trabajo editorial, mientras que alabó a Hagnón por haber hecho el suyo de una forma excelente...

Filón era escolarco cuando Sila conquistó Atenas, entonces partió para Roma, en donde enseñó con éxito. Su discípulo Antíoco de Ascalón se fue a Alejandría y después regresó a Atenas en donde se instaló sobre el Tolemaion: ¿sucedió a Filón o inauguró una nueva escuela que llamó «Antigua Academia» para reaccionar contra la Academia escéptica? Las fuentes no nos informan sobre la cuestión con la precisión requerida. En todo caso

hubo una escuela de Antíoco a quien sucedió su hermano y discípulo Aristón que fue el maestro de Cicerón y el amigo de Bruto.

De hecho, desde hacía mucho tiempo, la escuela estaba en vías de desintegración: su instalación inicial quedó abandonada, su doctrina modificada una y otra vez, las discordias sucesorias y la fundación de escuelas autónomas, todo ello provocó que la Academia se borrase lentamente de nuestra vista. Cratipo de Pérgamo y Aristón de Alejandría, discípulos de Aristón, se hicieron peripatéticos. El primero fue el maestro de Horacio, de Bruto y del hijo homónimo de Cicerón, que obtuvo para él la ciudadanía romana, mientras que un decreto del Areópago le suplicaba que permaneciese en Atenas para enseñar. En la época de Filón un tal Enesidemo, tal vez antiguo seguidor de la Academia, criticó la filosofía de la Academia acusándola de no ser más que un estoicismo disfrazado y relanzó la filosofía escéptica.

Epicureísmo y estoicismo conocieron una mayor longevidad. Cuando san Pablo llegó al Areópago de Atenas hacia el año 52 d.C., no se encontró más que a filósofos estoicos y epicúreos. Hermarco y Polistrato fueron los primeros sucesores de Epicuro, y en la época de Cicerón, Zenón de Tiro y Fedro eran escolarcos. En efecto, Diógenes Laercio subraya que a diferencia de otras escuelas desaparecidas, la escuela epicúrea conoció una sucesión ininterrumpida de escolarcos hasta su época. Dos epígrafes del emperador Adriano atestiguan en efecto que la escuela seguía teniendo su sede en el jardín de Epicuro en la carretera que lleva a la Academia. Adriano concedió dinero para la construcción de un gimnasio así como para las necesidades de la vida de los filósofos, pero ante sus continuas reclamaciones de subsidios recordó más de una vez a los epicúreos el ideal de una vida modesta defendido por su maestro. El decreto se conservó en la escuela, tal como se ordenó, al mismo tiempo que los escritos y las obras de los fundadores.

Comparado con la atmósfera viva de las otras escuelas, el jardín de Epicuro parece un tanto monótono. Numenio de Apamea (siglo II d.C.) hizo, por su parte, el elogio de su indestructible fidelidad al pensamiento de su fundador. No es que faltasen los debates internos, sino que, a juzgar por la lectura de las palabras de Filodemo de Gadara, trataban esencialmente sobre la interpretación de los escritos de Epicuro y de sus amigos íntimos cuyas ideas fueron objeto de numerosos desarrollos; en todo caso oposiciones a la tradición de la escuela, vueltas al espíritu inaugural, nada de esto faltaba, es lo propio de todas las escuelas de todos los tiempos. La importancia de los escritos de Epicuro para la identidad de las escuela llevó a sus discípulos a practicar el estudio filológico de las obras del maestro, como hicieron los médicos con respecto a Hipócrates.

Tras Crisipo la escuela estoica parece haber perdido su importancia. Poseemos algunos fragmentos de la obra de sus sucesores, Zenón de Tarso, Diógenes de Babilonia, Antípatro de Tarso. Este último en su vejez no enseñó bajo un Pórtico sino, en contra de la tradición, en su casa. Después la dirección de la escuela fue a parar en Panecio y en un tal Paranomos. También en este caso las novedades teóricas se presentaban como interpretaciones de los pensamientos de Zenón y sin duda tampoco faltaron las polémicas contra el propio fundador de la escuela, cuya sucesión se desarrolló de manera continua hasta el final del siglo II d.C.

Alejandría fue uno de los mayores centros científicos de la época helenística. Los soberanos tolemaicos estimularon estudios e investigaciones, bajo la influencia de los aristotélicos Teofrasto, Estratón de Lampsaco y Demetrio de Falero. La filosofía peripatética estaba muy presente, pero es difícil poner en evidencia las relaciones conceptuales precisas entre ella y la ciencia alejandrina. El término «peripatético» se aplicaba entonces a todo letrado o a todo biógrafo, de tendencia aristotélica, que viniese de Alejandría (Hermipo, Sátiro, Soción y otros). Por el contrario, la filosofía estoica tuvo una escasa influencia en la vida cultural de Alejandría.

La gran Biblioteca, fundada por los Tolomeos, contaba con más de cuatrocientos mil volúmenes en donde figuraban, entre otras, las obras de Platón y Aristóteles. Galeno cuenta que los reyes habían ordenado capturar todos los libros transportados por barcos que abordaban Alejandría y no devolverlos más que después de haberlos copiado. El Museo se encontraba al lado del Palacio real. Comprendía, como las escuelas atenienses, un peripato, una sala de clases, una gran sala para los banquetes que reunían a los miembros. Se trataba de una propiedad común y alguien, nombrado por el rey, estaba encar-

gado de rendir un culto a las Musas (Estrabón, XVII).

Los becarios estaban exentos del pago del impuesto y vivían de los ingresos y de los bienes propios del Museo; su actividad era más filológica y científica que filosófica; incluso se estimularon, de acuerdo con Filón de Bizancio, las investigaciones tecnológicas.

Esta comunidad de sabios se mantuvo rigurosamente separada de la cultura local, a pesar de los grandes elogios dirigidos a la antigua sabiduría de los egipcios por Heródoto, Platón y Aristóteles. Alejandría siguió siendo siempre una ciudad griega situada fuera de los límites del verdadero Egipto.

Los Tolomeos acogieron en su corte a diferentes filósofos, como el estoico Esfero, los cirenaicos Teodoro y Hegesias así como al epicúreo Colotes, que dedicó a Filadelfo su tratado *No se puede vivir siguiendo otra filosofía que no sea la de Epicuro*. Pero no hubo verdaderas escuelas filosóficas hasta el siglo I a.C., en el momento de la ruina de las escuelas atenienses por acción de Sila. Antíoco de Ascalón, como hemos dicho, vivió algún tiempo en Alejandría, pero los platónicos Eudoro, Aristón, Cratipo, Enesidemo también enseñaron allí, así como un tal Potamón, fundador del eclecticismo que escogía en los otros grupos las máximas que le gustaban más. Su escuela duró poco tiempo.

En esta época Alejandría también fue un centro de enseñanza de la medicina muy importante. Durante siglos la escuela de Herófilo, discípulo de Praxágoras de Cos, se estableció en esta ciudad con gran éxito. Esta escuela era una institución privada. Se benefició del sostén de los reyes para la práctica de la disección de cadáveres y de la vivisección, contrarias a la tradición griega. De hecho Herófilo utilizaba a criminales sacados de las prisiones reales. Formaba en su casa a sus discípulos a cambio de una paga, como en la escuela hipocrática: la enseñanza comprendía ejercicios prácticos y la lectura de los textos del maestro. Herófilo redactó sus propios manuales que formaron el fondo conceptual y práctico de su escuela durante su existencia larga y complicada. Tras Herófilo la escuela desarrolló un gran interés filológico por las obras de Hipócrates, de las que se establecieron glosarios, comentarios, ediciones críticas; la escuela empírica, fundada en el siglo III por obra de Filino de Cos y rival de Herófilo cuyos preceptos contestaba, hizo lo mismo, al igual que, más tarde, hizo Galeno. En el siglo I de nuestra era la escuela de Herófilo dio paso a otras escuelas, como la que se estableció en Laodicea, cerca del templo del dios Men Karu.

Grecia y Roma del siglo I a.C. al siglo III d.C.

La actitud de Roma hacia la filosofía recuerda, al principio, la de Atenas pero con más rigor: en el siglo II a.C. Varios decretos supusieron la expulsión de los filósofos griegos y sólo con lentitud el mundo romano se abrió a la filosofía. El episodio más famoso está relacionado con la embajada de tres filósofos que Atenas envió al Senado romano el año 155: el académico Carneades, el estoico Diógenes y el peripatético Critolao asustaron a Catón hasta tal punto que los hizo expulsar lo más rápido posible.

Pero las clases dirigentes comenzaron a proteger a los filósofos; Panecio se albergó en casa de Escipión Emiliano y lo acompañó al Mediterráneo oriental; generalmente los nobles romanos iban a escuchar a los filósofos griegos en los lugares donde estaban instalados, o los invitaban como consejeros espirituales o educadores de sus hijos. Los ejemplos abundan: Tiberio Graco tomó como consejero a Blosios de Cumas, Filodemo de Gadara se estableció en Herculano en la villa de Calpurnio Pisón. Filón de Larisa vino a Roma y Lúculo hizo de su vivienda un «hogar del helenismo», aunque señalaba su preferencia por Antíoco de Ascalón. La vida de un filósofo establecido en casa de un noble romano dependía de su generosidad y podía transformarse fácilmente en una existencia parasitaria, como lo muestran algunas caricaturas de Petronio, Luciano y Aulo Gelio...

Apenas si hubo auténticas escuelas filosóficas en Roma. Los más grandes autores de los primeros siglos antes de Cristo, Cicerón, Séneca, M. Rufo, fueron hombres comprometidos en la política que consagraron únicamente su tiempo de ocio a redactar obras de filosofía. El propio Lucrecio, del que sabemos pocas cosas, pertenecía a la clase más alta. Algunos continuaron escribiendo en griego, como Bruto, el asesino de César y el emperador Marco Aurelio.

La costumbre de tener a filósofos como amigos y clientes persistió durante el imperio, los cínicos y los estoicos eran los más dis-

ponibles para cumplir semejante función. Augusto protegió al doxógrafo Ario Dídimo, que le fue un valioso consejero. Trasilo, el editor de los diálogos de Platón, vivió junto a Tiberio en una tranquilidad relativa... (Tácito, *Annales*).

Hubo todavía filósofos expulsados, como Epicteto durante el reinado de Domiciano, al final del siglo I d.C.: se refugió en Nicópolis en donde, aunque era antiguo esclavo, abrió una escuela de pleno derecho. Su discípulo Arrio transcribió y publicó sus lecciones.

Durante este período las escuelas filosóficas se diseminaron por todo el mundo griego, especialmente en Atenas, Alejandría, Tarso, Egea, Pérgamo. En Occidente no hubo más que en las ciudades de origen heleno como Nápoles o Marsella. La enseñanza escolar de la filosofía siguió siendo un asunto esencialmente griego, incluso si se crearon círculos en la nobleza romana, como el de Quinto Sextio, evocado por Séneca con frecuencia, que abandonó su carrera política para fundar una cofradía, mezcla de estoicismo y de neopitagorismo.

El final de la Academia o del Liceo no significó el final de estas escuelas de pensamiento. Maestros independientes rodeados de discípulos que a su vez se convertían en maestros, hicieron pervivir el espíritu de esas comunidades. M. Anio Amonio es un ejemplo: nacido en Egipto, después ciudadano y magistrado ateniense, vivió hasta la época de Domiciano enseñando la filosofía de Platón; fue el maestro de Plutarco. El «renacimiento» del pensamiento platónico, vinculado con el «platonismo-medio» sin duda tuvo su origen en grupos de este tipo.

Todos estos maestros y profesores dejaron una rica literatura de problemas, cuestiones de física y de dialéctica en los que dominaba con todo la exégesis de los grandes autores del pasado. Incluso aquello que como Epicteto se revelaban contra esta tendencia, debían interpretar constantemente los textos más importantes: clarificación, comentario, sistematización de las doctrinas, historia incluso de las interpretaciones precedentes, manuales de introducción formaron una tarea incesante.

Atenas, sede de las principales escuelas filosóficas de la época helenística, conservó un prestigio tan grande que, en el año 176, Marco Aurelio decidió establecer cátedras de enseñanza para todas las ramas del saber a expensas del Imperio y a título de regalo a la humanidad. Se crearon cátedras de filosofía estoica, platónica, epicúrea y peripatética: el puesto era vitalicio y los candidatos se escogían por un voto de los mejores ciudadanos y el salario era muy alto.

Sabemos poco de estas escuelas; el nombramiento más importante es el de Alejandro de Afrodisias que evoca el decreto imperial que le encarga la enseñanza de la filosofía aristotélica en virtud de su carrera; su primer trabajo consistió en redactar un escrito polémico contra los estoicos. Las pocas obras menores de Alejandro que poseemos son textos de enseñanza. En cuanto al platonismo, sabemos únicamente que el maestro Eubulo tuvo contactos con Plotino.

Otras ciudades poseyeron cátedras de filosofía: Galeno hizo sus estudios en las cuatro escuelas de Pérgamo, como Apolonio de Tiana en Egea.

LA ÉPOCA DEL NEOPLATONISMO

En la mitad del siglo III, Plotino siguió y renovó la tradición de las escuelas filosóficas. Según Porfirio *(Vida de Plotino)*, vivió en una mansión patricia en donde fundó una verdadera escuela: dirigió un grupo más bien complejo de alumnos y de discípulos más o menos comprometidos. Uno de ellos, Amelio, de acuerdo con su maestro, redactó un comentario del *Timeo* y recibió el encargo de polemizar contra las escuelas rivales y de convencer a los discípulos jóvenes. Los textos de Platón y de Aristóteles sometidos a exégesis se leían y comentaban en las reuniones de la escuela. Plotino trataba con cordialidad a sus discípulos; en cuatro ocasiones vivió en unión mística con la divinidad. Sus libros se escribieron de un tirón sin tan siquiera recopiarse, como si ya hubiesen estado presentes en su mente. La escuela de Plotino es la única verdadera escuela filosófica que Roma conoció nunca; hubo otras muy parecidas en otros lugares, como la de Edesio en Pérgamo. El resto de la filosofía neoplatónica se concentra en Atenas y en Alejandría.

La escuela platónica, cuyo prestigio había atravesado los siglos, volvió a encontrar de esta manera una forma institucional en el siglo IV.

Atenas seguía siendo entonces un centro muy grande de estudios literarios y filosóficos,

y toda la vida cultural estaba todavía en manos de los paganos, los estudiantes cristianos no constituían más que una pequeña minoría y activa. Es en este clima que Plutarco de Atenas, descendiente de una familia aristocrática relacionada con la tradición de los misterios emprendió la refundación de la escuela de Platón en su propia vivienda, situada al sur de la Acrópolis en un barrio residencial; como en Alejandría la filosofía neoplatónica fue un asunto de las clases elevadas.

La escuela se impuso como objetivo la lectura de los diálogos de Platón, su comentario y la difusión del platonismo por medio de sus discípulos. El maestro ejercía una función de guía de lectura y de estudio, rodeado de sus mejores discípulos, que consideraba como hijos suyos, según la costumbre antigua. Los cursos conservaban no obstante un carácter muy profesional y Plutarco no admitía apenas que un alumno le interrumpiese en sus explicaciones. Esto no impedía la existencia de discusiones e incluso de disensiones en el seno de la escuela, como la que opuso fuertemente a Domnino y Proclo. Además una corriente mística, relacionada con los cultos mistéricos, se superpuso en ocasiones a la enseñanza filosófica. Gracias a sus bienes inmuebles la escuela pudo subsistir hasta el comienzo del siglo VI, mientras que las escuelas de Plotino en Roma, de Jámblico en Siria (comienzos del siglo IV) y de Edesio en Pérgamo no pudieron sobrevivir a sus fundadores.

El renacimiento de la escuela de Atenas tuvo lugar en un clima hostil, pues entonces el cristianismo mostraba su rostro más sectario. Los filósofos tenían que ocultarse para sacrificar a sus dioses. Proclo podía todavía ilusionarse y creer que el dominio cristiano cesaría, pero Damascio se mostraba más pesimista, pese a todos sus esfuerzos para reforzar la escuela; sus posiciones anticristianas intransigentes provocaron la prohibición de su enseñanza.

En el año 529 una orden del emperador Justiniano prohibió, entre otras cosas, la enseñanza de la filosofía. El cierre de la escuela fue definitivo: ya no se volvió a enseñar a Platón en Atenas. Unos años más tarde, se cuenta, varios filósofos, entre los que estaban Damascio y Simplicio, decidieron emigrar a Persia, a la corte del rey Cosroes o a la ciudad de Carras. Un tratado entre los dos imperios les permitió regresar a su patria, señal de que se debía considerar a los filósofos como personas importantes. Pero parece que Damascio murió en Siria; en cuanto a Simplicio, autor de importantes comentarios sobre la física de Aristóteles, se consagró a la redacción de sus escritos bien en Atenas bien en Carras. Con ellos se extinguió la última generación de filósofos paganos en Atenas.

Alejandría conoció una larga serie de profesores de filosofía platónica, como Amonio Sacas, maestro de Plotino, Orígenes y muchos otros. Se cuenta también que un tal Anatolio, senador y filósofo, fue escogido por sus conciudadanos para refundar la escuela de Aristóteles; tal vez él fue el maestro de Jámblico. En el siglo III las relaciones entre las comunidades pagana y cristiana eran bastante distendidas, la enseñanza filosófica seguía siendo un asunto de la primera y de las clases altas, mientras que la multitud cristianizada contemplaba con sospecha la práctica de la filosofía. Pero en el siglo siguiente las relaciones se tensaron; la matemática y filosofa Hipatia, discípula de Plotino a un siglo de distancia, fue víctima de la hostilidad de una multitud de cristianos violentos, enviados por el patriarca Cirilo, que la mataron ante la puerta de su vivienda. Sostenidos por el poder imperial los cristianos hacían cada vez más difíciles las condiciones de vida de los paganos.

El último filósofo pagano de la escuela de Alejandría fue Olimpiodoro, que defendió sus teorías con cierto valor. Después vinieron los maestros cristianos entre los que destacó Filón, que se definió como un gramático *(grammatikos)* y no como filósofo. Además la publicación, no sin adaptaciones personales, de los tratados de Amonio (435-526), uno de los últimos comentadores de Aristóteles, redactó un tratado polémico contra los paganos: *Acerca de la eternidad del mundo contra Proclo*, el mismo año del cierre de la escuela de Atenas. Elías, discípulo de Olimpiodoro, y David también fueron cristianos. Así como Estéfano, que tras el ascenso de Heraclio al trono, fue nombrado profesor de filosofía en la corte imperial de Bizancio. Fue el último de los filósofos neoplatónicos alejandrinos.

Carlo Natali

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Textos y traducciones

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, doctrinas y sentencias de los filósofos ilustres* (versión española en *Biógrafos griegos*, Aguilar, Madrid, 1973, existen otras versiones parciales en varias ediciones).
FILODEMO, *Agli amici di scuola* (Pherc. 1005), ed. Traducida y comentada por A. Angeli, Nápoles, 1988.
— *Storia dei filosofi. Platone e l'Academia*, ed. Traducida y comentada por T. Dorandi, Nápoles, 1991. (Véase también la edición parcial comentada de K. Gaiser, Stuttgart-Bad Canstatt, 1988.)
— *Storia dei filosofi. La Stoa da Zenone a Panezio*, ed. T. Dorandi, Leiden, 1994,
PORFIRIO, *Vida de Plotino*, ed. Traducida y comentada por L. Brisson *et al.*, París, 1982-1992 (versión española, *Vida de Plotino* con las *Eneadas I-II* de Plotino, introducción, traducción y notas de Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1992).
FOLLET, S., «Lettre d'Hadrien aux Epicuriens d'Athènes», *REG*, 107, 1994, pp. 158-171.

Estudios

BURKERT, W., *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nurenberg, 1962.
CLAY, D., «Individual and community in the first generation of the epicurean school», en *Syzetesis, Studi [...] Gigante*, Macchiaroli, Nápoles, 1983, pp. 255-279.
CAMBIANO, G., *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari, 1983.
DE WITT, N. W., *Organisation and procedure in Epicurean groups*, coll. «Philol.» 31, 1936, pp. 205-211.
DONINI, P. L., *Le Scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Turín, 1982.
EVRARD, E., «A quel titre Hypatie enseigna-t-elle la philosophie?», *REG*, 90, 1977, pp. 69-74.
FOWDEN, G., «The platonist philosopher and his circle in late antiquity», *Philosophia* (Atenas), 7, 1977, pp. 359-383.
FRASER, P. M., *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, 1972.
GARBARINO, G., *Roma e la filosofia greca dalle orgini alla fine del II secolo A.C.*, Turín, 1873.
GLUCKER, J., *Antiochus and the late Academy*, Gotinga 1978.
GOULET, Richard (ed.), *Dictionnaire des philosophes anciens*, vol., I-II (A-D), París, 1989-1994.
GRIFFIN, M. y BARNES, Johathan (eds.), *Philosophia togata. Essays on Philosophy and Roman society*, Oxford, 1989.
HAASE, W., Temporini I., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, T. II, Bd. 36 (Philosophie) en 7 tomos; Bd. 37 (Wissenschaft), tomos I-II, Berlín-Nueva York, 1987-1994.
HADOT, Ilsetraut, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiérocles et Simplicius*, Institut d'études augustiniens, París, 1978.
HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, París, 1955.
JOUANNA, Jacques, *Hippocrate*, Fayard, París, 1992.
LYNCH, J. P., *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley, 1972.
MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Le Seuil, París, 1948, 1956 (versión española, *Historia de la Educación en la Antigüedad*, Akal, Madrid, 1985).
MEYER, B. F. y SANDERS, E. P. (eds.), *Jewish and Christian Self-definition*; vol. III, *Self-definition in the Graeco-Roman world*, Londres, 1982.
MÜLLER, R., *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, Ak. Verlag., Berlín, 1972.
NATALI, Carlo, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizazzione della sua scuola*, Il Mulino, Bolonia, 1991.
STADEN, E. Von, *Herophilus. The art of medicine in early Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
TAORMINA, D. P., *Plutarco di Atene. L'uno, l'anima, le forme*, Catania, 1988.
TRABATTONI, F., «Per una biografia di Damascio», *Rivista di Storia della Filosofia*, 40, 1985, pp. 170-201.

REMISIONES

Medicina
Tolomeo
Aristotelismo
Milesios
Pitagorismo
Epicuro
Academia
Cinismo
Platonismo
Estoicismo

OBSERVACIÓN E INVESTIGACIÓN

¿Hasta qué punto los filósofos y estudiosos griegos se dedicaron a investigaciones empíricas y sistemáticas? ¿En qué medida, en particular, intentaron llevar a cabo experimentos controlados? ¿Qué circunstancias y qué razones les empujaron a emprender programas de observación detallada? ¿En qué momento, y también por qué razones, metodologías conscientes reconocieron el valor y la importancia de estos programas?

Para responder a estas preguntas tenemos que comenzar por establecer algunas distinciones de tipo conceptual. En primer lugar es necesario distinguir entre observación e investigación deliberada, incluso si es evidente que las dos se entrelazan. No podemos analizar aquí todo lo que los sabios y filósofos griegos habrían observado. Lo que nos interesa, de hecho, es la práctica deliberada de la observación pues únicamente la dimensión consciente y sistemática de las observaciones nos autoriza a hablar de «investigación».

El comportamiento animal, el hábitat de las plantas y la configuración de las constelaciones fueron siempre los centros de interés posibles, y en particular en los dos primeros casos, la literatura etnográfica muestra que muchas sociedades modernas, de las que un gran número están privadas de técnicas avanzadas, poseen conocimientos detallados y muchas veces muy sofisticados, adquiridos gracias a la observación minuciosa. En cuanto a este punto debemos precavernos contra dos hipótesis: la primera quiere que estas observaciones tengan siempre una finalidad esencialmente práctica, la segunda sostiene que los conocimientos así adquiridos no se revisan nunca. Cada sociedad se interesa por el uso alimentario o medicinal de las plantas, ciertamente, pero con frecuencia ocurre que se vincula a sus asociaciones, a sus valores y a sus significados simbólicos. Se pueden estudiar las estrellas para determinar las estaciones o el tiempo, pero sus configuraciones pueden tener también fuertes significaciones simbólicas. Seguidamente no hay que creer que los conocimientos permanecen inmutables. Los saberes relativos a las plantas o los animales pueden modificarse durante el proceso de transmisión de una generación a otra y tendremos mayor o menor conciencia de la modificación. Pero lo mismo que la comprensión del uso medicinal de las plantas se elabora lentamente a partir de observaciones y de experimentos sumarios, o de procedimientos que combinan ensayos y errores, la experiencia continuada también puede igualmente ser la fuente de una reflexión crítica susceptible de hacer variar incluso creencias bien enraizadas.

Factores idénticos entran en juego en las primeras investigaciones científicas, pero otros se añaden, puesto que el estudioso se ocupa de adquirir conocimientos sistemáticos y de resolver problemas teóricos. Puede tratarse de problemas específicos, intentar saber, por ejemplo, si la Tierra es plana o redonda, si existe una diferenciación sexual en las plantas, si la sede de la actividad cognitiva se sitúa en el cerebro, el corazón o cualquier otro órgano. Sin embargo, algunos programas de investigación científica detallada no pretenden resolver problemas precisos sino que se presentan como puramente descriptivos. Pueden estar destinados a establecer una clasificación, por ejemplo. Incluso si se considera que la investigación se efectúa simplemente para establecer los datos, las consideraciones teóricas entran en juego en todo caso en la medida que se trata de deter-

minar lo que cuenta como dato significativo. Toda clasificación presupone un marco conceptual del tipo que sea. Está claro que las consideraciones simbólicas o los intereses humanos concretos pueden desempeñar un papel predominante en ciertas clasificaciones modernas. Aristóteles insiste con justicia en la distinción entre las observaciones efectuadas por los pescadores en el marco de sus actividades habituales y las que se emprendieron expresamente para establecer los datos sobre los peces. Se trata aquí de una distinción válida entre los posibles motivos para llevar a cabo la observación. En todo caso está claro que cuando Aristóteles dice que lo que le interesa es la investigación sobre los animales por sí misma, también tiene motivaciones teóricas, por ejemplo determinar los géneros y las especies de pescados. Además la calidad de las observaciones efectuadas no depende únicamente de las intenciones del observador. Los pescadores a los que Aristóteles consultaba ocasionalmente conocían, al parecer, la realidad mejor que él –el comportamiento real de los peces–, aunque nunca efectuaron sus observaciones con una finalidad científica.

La distinción entre observación y teoría es relativa y no tiene nada de absoluto. Ninguna observación, ninguna investigación se emprende sin algún tipo de idea «teórica», sin marco teórico, y es la interacción entre la teoría y la observación lo que nos interesará aquí en especial. El marco teórico es con frecuencia la clave de los fenómenos estudiados y de la manera en que eran estudiados y esto por dos razones. En primer lugar intervienen las motivaciones de la investigación: ¿en qué medida el estudio se lleva a cabo con fines claramente científicos? Seguidamente, los marcos teóricos tendrán una influencia determinante en la forma en que se expongan los problemas planteados. Veremos que en la ciencia griega no es raro que un programa de investigación pretenda resolver problemas extremadamente específicos. Nuestra tarea consistirá por lo tanto en parte en identificar estos problemas y en ver cómo los métodos de observación se vieron influidos por los problemas teóricos particulares que se plantearon.

Estas alusiones al marco teórico de la observación me llevan a una última precisión de tipo conceptual, la distinción entre la «práctica» de la observación y de la investigación y la «toma de consciencia» de su importancia. Para un filósofo o un sabio, dedicarse a investigaciones detalladas sobre los animales, las plantas, los minerales, los astros, las consonancias en música o bien las enfermedades es una cosa; pero otra es tener una metodología explícita que atribuya un papel preciso a los datos empíricos en el estudio científico. Por lo tanto debemos intentar saber en qué momento y por qué razones los sabios y los filósofos griegos elaboraron un tipo de metodología. Con otras palabras, ¿cuándo se ha reconocido explícitamente la importancia de la observación y de la investigación?

Hasta ahora he hablado de los filósofos y sabios griegos en términos generales. No evocaremos sólo a los que se interesaban principalmente por la metafísica, sin hablar de la filosofía moral, consideraremos también a los que exploraron uno o varios de los diferentes dominios incluidos en los que los griegos llamaban *physike*, el estudio de la naturaleza. Se puede colocar de un lado lo que llamaríamos ciencias exactas, especialmente la astronomía, la acústica o armonía y la óptica. En la *Física* (II, 194 a 7 ss.), Aristóteles las llama «los más físicos de los estudios matemáticos». Por otro lado debemos incluir no solamente lo que llamamos ciencias de la vida (biología, botánica y así sucesivamente), sino también la medicina. Naturalmente, no debemos olvidar que las preocupaciones primeras de los médicos, de los astrónomos, de los músicos, de los filósofos, etc., son muy diferentes entre sí. No obstante entran todas en consideración en las respuestas que aportamos a las cuestiones que hemos planteado.

El carácter desigual de nuestras fuentes plantea problemas específicos. Tenemos fuentes bastante ricas en lo relativo a la medicina de los siglos V y IV a.C., Aristóteles, Galeno y Tolomeo están bien representados, pues hemos conservado una gran parte de sus trabajos. Por el contrario nuestros conocimientos acerca de los primeros pitagóricos, de los atomistas del siglo IV y de algunos grandes biólogos helenísticos son muy reducidos y estamos obligados a fiarnos de alusiones e interpretaciones con frecuencia tendenciosas que leemos en otros autores. Tenemos que sacar el mayor partido de los testimonios de los que disponemos pero, teniendo en cuenta la parcialidad y las lagunas de nuestras fuentes, hemos de

reconocer el carácter provisional de nuestras conclusiones.

En un estudio que no puede ser más que muy selectivo distinguiremos tres grandes partes fundadas en criterios cronológicos. En primer lugar los testimonios sobre la observación y la investigación antes de Aristóteles. En segundo lugar la teoría y la práctica de la investigación y de la observación en el mismo Aristóteles. En tercer lugar su papel en la filosofía y la ciencia postaristotélicas.

A primera vista parece que la teoría o la práctica de la observación y de la investigación en los filósofos de la naturaleza presocráticos presentan pocos puntos positivos y muchos puntos negativos. Los presocráticos no parece que hubiesen intentado reunir y evaluar los datos empíricos ni en sus teorías cosmológicas ni en las explicaciones específicas de los fenómenos naturales precisos que se les atribuye. Además, algunas grandes doctrinas epistemológicas privilegian la razón en detrimento de la percepción, hasta tal punto que se podría hablar no ya de una simple indiferencias sino de una verdadera hostilidad ante la investigación empírica.

Por válidas que sean en cierta medida, estas afirmaciones deben matizarse. En lo referente a la teoría del conocimiento es cierto que la tradición representada por los eleatas, Parménides, Zenón y Meliso, condena el testimonio de los sentidos considerado como engañoso. El fragmento 7 de Parménides contiene una puesta en guardia contra la naturaleza engañosa de los sentidos y de las creencias ordinarias: «no dejes que el hábito, nacido de la experiencia, te obligue a caminar a lo largo de este camino [es decir, la Vía de la Apariencia], tu ojo desatento, tu oreja rumorosa o tu lengua». Por su parte Meliso desarrolla en el fragmento 8 un razonamiento por *reductio* que parte de una suposición común que rechazará inmediatamente, a saber, que podemos fiarnos del testimonio de la vista y del oído. Estos nos dicen que las cosas cambian cuando está claro, según Meliso, que el cambio es imposible. Meliso se funda sobre las razones habitualmente propuestas por los eleatas, a saber, que nada puede llegar a ser a partir de lo que no es.

Estas concepciones antiempíricas encuentran un eco, adoptando una forma diferente, en varios filósofos posteriores y la desvalorización de la percepción se convertirá en un tema ampliamente desarrollado con muchas variantes en Platón. Sin embargo el problema presenta otro aspecto. Varios filósofos presocráticos son autores de máximas que muestran que concedían explícitamente cierta importancia al menos a lo que podemos denominar investigación. Por ejemplo, Jenófanes subraya que «los dioses no revelaron a los mortales todo desde el comienzo sino que buscando, con el tiempo, los hombres encontraron lo mejor» (frg. 18). Empédocles y Anaxágoras critican ambos lo que comunican los sentidos, aunque les conceden un lugar. Anaxágoras habría afirmado que «somos incapaces de discernir la verdad a causa de la debilidad [de nuestros sentidos]» (frg. 21). Pero en otra frase célebre (frg. 21 a), preconiza la utilización de las «cosas aparentes» como «visión de las cosas oscuras». Este principio habría recibido la aprobación de Demócrito quien, pese a sostener que el espíritu extrae sus informaciones de los sentidos, declaraba que estos no proporcionaban más que un conocimiento «bastardo» por oposición al conocimiento «legítimo» que tenemos de cosas tales como los átomos o el vacío (frg. 11).

¿Qué podemos decir acerca de la práctica efectiva de los primeros filósofos de la naturaleza en el plano de la observación y de la investigación? Sus doctrinas cosmológicas generales se fundamentan habitualmente en ciertos modelos o analogías recurrentes, que asimilan el cosmos en su conjunto a un Estado, a un ser viviente o a un artefacto. Ni estas doctrinas, ni las teorías generales sobre los elementos fundamentales de los objetos físicos que los acompañan recurren directamente a la observación empírica. Los mismos ejemplos bien conocidos se repiten incesantemente –y se interpretan de forma diversa según las teorías–. Los mismos «datos» fueron considerados de hecho como pruebas de estas teorías, aunque sus autores hubiesen sabido muy bien sin lugar a dudas que su interpretación era controvertida.

Por ejemplo, se suponía en general que el aire se cambia en nube, después en agua, después en tierra e incluso en piedra. Se encuentra esta serie de transformaciones en las teorías de Anaxímenes y de Anaxágoras, y reaparece incluso en Meliso en su negación del cambio. Anaxímenes interpretaba esta serie en función de sus propios principios de la rarefacción y de la condensación, mientras que el aire se rarifica también para convertirse en

fuego. En cuanto a Anaxágoras, citaba los mismos datos en apoyo de su teoría según la cual existe una parte de todo en todo. Según su concepción, el aire contiene ya las nubes, el agua, la tierra, las piedras e incluso todas las otras clases de cosas, y los cambios no son más que modificaciones en las proporciones de los diferentes elementos que componen los objetos que percibimos. Incluso Meliso, cuando razona a partir de la posición de sus adversarios para refutar sus opiniones sobre el cambio dice que «la tierra y las piedras parecen llegar a ser a partir del agua».

Se ve por lo tanto que los criterios que servían para juzgar las teorías físicas presocráticas son la simplicidad, o la economía, o bien la fuerza de los razonamientos puestos en acción para justificarlos, y no la riqueza de los datos que contienen. En conjunto, los filósofos presocráticos no buscan apenas «incrementar» los datos que les proporcionaba la investigación empírica y, en general, no intentaron recurrir a la experiencia para «discernir» *entre* las interpretaciones concurrentes de estos mismo datos, conocidos o supuestos.

Sin embargo existen excepciones a esta regla general; pienso especialmente en Jenófanes (uno de los filósofos mencionados más arriba y cuyas concepciones epistemológicas recomiendan dedicarse a la investigación). Según una fuente ciertamente tardía, Hipólito, Jenófanes extrae sus argumentos de lo que llamaríamos fósiles para plantear su teoría según la cual las relaciones entre tierra y mar están sujetas a cambios: lo que es en la actualidad tierra firme estaba antaño recubierto por el mar. No sólo se encuentran conchas en el interior de las tierras y en las montañas, sino que se encuentran también huellas dejadas por organismos vivos en las canteras de Siracusa, de Malta y de Paros. Tanto si el mismo Jenófanes emprendió investigaciones sobre este tema como si no, es evidente que se esfuerza por reunir algo distinto a las observaciones ordinarias para apoyar su teoría.

Con todo son ciertas investigaciones armónicas atribuibles a los pitagóricos las que proporcionan el mejor ejemplo de investigación empírica más consistente en los filósofos presocráticos. Ciertamente las anécdotas que relatan los experimentos que permitieron a Pitágoras descubrir los intervalos de la octava, de la quinta y de la cuarta, son invenciones tardías. De hecho, un gran número de entre ellas refieren experiencias que no proporcionarían en realidad los resultados citados. En cualquier caso la investigación empírica sobre las armonías musicales es ciertamente anterior a Platón, puesto que este último critica en la *República* esta manera de abordar los problemas. En la *República* (VII, 530 d), Sócrates comienza afirmando que está de acuerdo con la opinión que atribuye a los pitagóricos según la cual la armonía y la astronomía son ciertamente «ciencias hermanas». Pero seguidamente pone en cuestión el «trabajo inútil» que consiste en medir entre sí los sonidos y los acuerdos que se perciben. Es evidente que los pitagóricos no son los únicos aludidos. Pero Sócrates los critica porque «buscan números en los acuerdos que golpean la oreja pero no le alzan hasta los problemas». Para Platón el fin primordial asignado al verdadero estudio de la armonía es formar a los futuros reyes filósofos en el pensamiento abstracto; desde este punto de vista la búsqueda empírica es ociosa y supone incluso un obstáculo. Según la *República* parece por lo tanto que los pitagóricos habrían emprendido investigaciones detalladas de carácter empírico examinando las relaciones subyacentes de las armonías y de las gamas.

En esto tenemos los signos de un programa más deliberado de observación y de investigación. Pero es necesario comprender que este programa se emprendió por razones muy particulares. Diferentes fuentes, en especial Aristóteles, nos informan que para los pitagóricos «todas las cosas son números», aunque la interpretación de esta frase esté lejos de estar clara y que en sí misma esté controvertida. Según Aristóteles algunos pitagóricos creen que los números «constituyen» las cosas; los números son la materia de la que están formadas las cosas. Pero es más verosímil que los pitagóricos, o la mayoría de entre ellos, se adhiriesen simplemente a una doctrina menos extrema, a saber que las relaciones subyacentes de las cosas pueden «expresarse numéricamente»; de este modo se puede expresar el intervalo correspondiente a una octava por la relación de 2 a 1, pero esta relación no constituye la materia. En todo caso, cualquiera que sea la interpretación dada de la máxima pitagórica está claro que la doctrina que afirma que «todas las cosas son números» constituyó el principal estímulo de las investigaciones sobre las ar-

monías y las gamas. Estas investigaciones pretendían sin ninguna duda ilustrar y difundir esta doctrina general. Por lo tanto podemos estar seguros de que la primera investigación empírica sostenida por la filosofía griega tenía objetivos teóricos precisos.

Para designar a la filosofía natural, los primeros textos griegos utilizan la expresión *peri physeos historia,* investigación sobre la naturaleza, pero, con frecuencia, esta *historia* se apoyaba en gran parte en el razonamiento. Dicho esto, la propia palabra *historia* se utilizó con frecuencia en otros contextos en los que la investigación proporcionaba el elemento principal de la investigación. Antes de Platón esto se cumple en particular en dos dominios, el que nosotros llamamos historia y la medicina. Los libros de Heródoto y de Tucídides son claramente el fruto de un esfuerzo de investigación considerable. Y éstos han tenido por objeto acontecimientos pasados (Heródoto) o hechos contemporáneos (Tucídides), pues era necesario compilar y evaluar diferentes relatos. Heródoto interviene con frecuencia en su narración en primera persona del singular, sea porque consigna los resultados de sus propias observaciones, sea porque da parte de su opinión sobre la veracidad o verosimilitud de los relatos que transmite (aunque no siempre precisa lo que fundamentan sus juicios). Tucídides por su parte siempre da pruebas de espíritu crítico en la evaluación de los testimonios proporcionados por testigos humanos o vestigios materiales, e invoca de vez en cuando lo que denominaríamos datos arqueológicos para reconstituir los acontecimientos que precedieron a la guerra del Peloponeso.

Pero mientras que la práctica de la investigación en historia constituye una parte importante del trasfondo intelectual de la filosofía y de la ciencia, es el segundo campo citado, la medicina, el que es más directamente pertinente en lo que se refiere al desarrollo de actitudes positivas con respecto a la investigación empírica en la ciencia. Sin ninguna duda, una corriente importante de la medicina clínica, ilustrada por ejemplo en algunos tratados hipocráticos de los siglos V y IV a.C., planteaba con insistencia el principio de la observación minuciosa y aplicaba realmente este principio. Esto es especialmente cierto en la evaluación de casos clínicos específicos, incluso cuando la preocupación principal de los médicos griegos era menos el diagnóstico que el pronóstico, con el fin de prever el desenlace de una enfermedad. No obstante se debe estudiar el contexto y los motivos que subyacen tras las tentativas de observación y de investigación que podemos repetir y evaluar sus puntos fuertes y sus puntos débiles.

Un indicio muestra con claridad que se reconocía expresamente la necesidad de la observación minuciosa en el examen clínico. Uno de los capítulos del primer libro de las *Epidemias* establece una lista impresionante de los puntos a examinar (capítulo X, Littré): «Es necesario considerar seguidamente al enfermo, la constitución general de la atmósfera y las peculiaridades del cielo de cada país: las costumbres; el régimen alimenticio; el tipo de vida; la edad; los discursos y las diferencias que ofrecen; el silencio; los pensamientos que ocupan al enfermo; el sueño; el insomnio; los sueños teniendo en cuenta qué características revisten y el momento en el que surgen; los movimientos de las manos; las demacraciones; las lágrimas; la naturaleza de las recaídas; las heces; la orina; la expectoración; los vómitos [...] ; los sudores; los enfriamientos; los temblores; la tos; los estornudos; los hipidos; la respiración; los eructos; las ventosidades ruidosas o no; las hemorragias; las hemorroides. Es necesario saber estudiar estos signos y reconocer todo lo que suponen».

Otro ejemplo, más famoso, el primer capítulo del *Pronóstico,* describe lo que hay que buscar al examinar el rostro del paciente (la fisionomía hipocrática). El médico debe observar el color y la textura de la piel y sobre todo los ojos; debe ver «si huyen de la luz, si se llenan de lágrimas involuntariamente «si «el blanco se hace lívido», si los ojos están «o agitados o saltones fuera de la órbita, o profundamente hundidos», y así sucesivamente. Además no solamente este rasgo indica lo que el médico debe buscar, sino que expone algunas de las inferencias a extraer de signos particulares. Se lee así a propósito de la orina (capítulo XII): «la orina es la mejor cuando da un depósito blanco, unido y homogéneo durante todo el tiempo de la enfermedad, hasta la crisis [...]. Los sedimentos parecidos a la harina de cebada groseramente molida son de mala naturaleza [...]. Los sedimentos blancos y delgados son enojosos, pero todavía son peores si se parecen a salvado [...].

Mientras que la orina permanece delgada y roja, es indicio de que la enfermedad todavía no ha alcanzado la cocción [...]. Cuando se producen orinas delgadas y crudas durante mucho tiempo junto con otros signos que parecen anunciar el restablecimiento, es necesario pronosticar que se formará un depósito en las regiones subdiafragmáticas. Las partes grasas, parecidas a telas de araña y que flotan sobre los orines, son sospechosos pues indican una colicuación».

Estas exposiciones sobre la forma de efectuar un examen clínico muestran que sus autores están perfectamente al tanto de los diferentes factores a tomar en cuenta y que tienen plena consciencia de la necesidad de ser minucioso y de prestar atención a los detalles. Además, los principales enunciados no son únicamente recomendaciones ideales sino que –al menos a veces– se siguen escrupulosamente en la práctica. Varios libros de las *Epidemias*, sobre todo el primero y el tercero, contienen informes detallados sobre casos individuales y registran la evolución de la enfermedad en el paciente, generalmente día a día durante largos períodos. Así, en las *Epidemias III* leemos a propósito del caso 3 de la primera serie: «Cuarto día: vómito poco abundante de materias biliosas, amarillas y, tras un corto intervalo, de materias ferruginosas; ligero vertido de sangre pura por el orificio nasal izquierdo; idénticas heces; idénticos orines; pequeño sudor en torno a la cabeza y las clavículas; tumefacción del bazo; dolor en el muslo correspondiente; tensión del hipocondrio derecho sin gran hinchazón; durante la noche no durmió; ligeras alucinaciones». Para este caso las observaciones continuaron hasta el día veintiuno y el autor añade ocasionalmente algunas apreciaciones hasta el día cuarenta en que el enfermo –hecho excepcional– tuvo una crisis y se restableció. Hablo de hecho excepcional pues uno de los aspectos destacables de los informes clínicos de las *Epidemias* es que sus autores no temen exponer con detalle las enfermedades de los pacientes a los que no habían conseguido salvar. De hecho la mayor parte de los casos estudiados en los libros I y II termina con la muerte del paciente.

Está claro que los autores de estos informes clínicos aplican con éxito los principios que recomendaban los textos teóricos que hemos evocado. Las observaciones sobre la evolución de los diferentes casos se efectuaron ciertamente con mucho cuidado y minucia. Contienen pocas interpretaciones y ninguna teoría general explícita sobre las enfermedades. Por supuesto, los términos utilizados en las descripciones tienen un «alcance teórico» más o menos grande; aunque estos tratados no proponen, ni tan siquiera presuponen, una teoría esquemática de los humores, a veces aluden a la presencia de materias «biliosas» o «flemáticas» en las sustancias evacuadas por los enfermos.

Estos informes pretenden sobre todo proporcionar un registro tan exacto como sea posible de los casos estudiados. Pero es posible e incluso necesario precisar las motivaciones de sus autores. Hay que destacar en particular que tenían –además del elogiable deseo de hacer bien su trabajo– una razón precisa para efectuar y consignar sus observaciones cotidianas, puesto que aceptaban la teoría médica, común en Grecia, según la cual la evolución de las enfermedades agudas está determinada por lo que se llamaban los «días críticos», en los que cambios notables afectaban al estado del paciente –cambios estimulantes o no–. Era fundamental establecer la periodicidad de la enfermedad para hacer su diagnóstico, como lo muestran las palabras de «cuarto», «tercio», «semitercio» y así sucesivamente.

Por otra parte ocasionalmente se muestra preocupación por saber si el dolor o la agravación ocurren los días pares o impares después de que la enfermedad se hubiese declarado. Otros pasajes de las *Epidemias* (por ejemplo I, capítulo XII, Littré), proporcionan tablas detalladas de los períodos críticos supuestos de las enfermedades en las que las crisis ocurren en los días pares y de aquellas en las que ocurren los días impares. En la tabla pitagórica de los opuestos citada por Aristóteles *(Metafísica)*, el impar se pone en relación con el lado derecho, lo masculino y el bien, mientras que el par se pone en relación con el lado izquierdo, lo femenino y el mal. Así pues se puede decir que el hecho de esperar una agravación de la enfermedad los días pares corresponde a hipótesis pitagóricas. Pero los médicos de las *Epidemias* no son todos ellos necesariamente pitagóricos y no suscriben como evidente una correlación entre los días pares y el mal. No hay que olvidar que la distinción fundamental entre el par y el impar es común a toda la aritmética griega. Además hemos visto como los días

pares se asocian en ocasiones con la crisis y el restablecimiento, y no con la recaída y la muerte. Sería más exacto decir que en los informes médicos la distinción entre números pares y números impares forma parte del trasfondo general de la encuesta sobre las periodicidades. Los médicos pensaban que «quizás» tenían importancia y la tenían en cuenta cuando consignaban los cambios acaecidos en el estado del enfermo.

La doctrina de los días críticos y la preocupación por determinar la periodicidad de las enfermedades constituyen el marco teórico general que guía estas observaciones detalladas. Algunas de las conclusiones enunciadas en estos tratados se presentan bajo la forma de generalizaciones apresuradas, como las teorías generales sobre los días críticos. Pero muchas están aderezadas con reservas explícitas. Los autores hablan de lo que se produce «la mayor parte de las veces» o «en la mayoría de los casos», y con frecuencia señalan excepciones. No sería correcto decir que efectuaron sus observaciones exclusivamente para confirmar las reglas generales que ya habían establecido en detalle. En su conjunto estas reglas detalladas son más bien generalizaciones obtenidas a partir de observaciones particulares, a las que ciertamente se añadían otras observaciones que no se consignaron en los informes tal y como se nos han conservado.

La práctica y el registro de observaciones minuciosas en el dominio de la medicina clínica constituyen el ejemplo más antiguo y mejor de una observación y de una investigación sostenidas. Pero hemos visto que había explicaciones particulares para ello, pues las observaciones estaban motivadas en parte por la teoría de los días críticos. En otros dominios lo que llevaron a cabo los autores representados en los tratados hipocráticos conservados se presenta bajo una luz diferente. Es evidente que los autores de los tratados médicos se entregaban con frecuencia a especulaciones, al igual que los filósofos de la naturaleza. Ocurre lo mismo en los textos hipocráticos y en los de la filosofía presocrática: se proponen, sin un gran sostén empírico directo, teorías sobre los constituyentes fundamentales del cuerpo humano o sobre los objetos materiales en general. Se infieren los procesos fisiológicos internos del cuerpo basándose en procesos externos considerados análogos. Del mismo modo hubo pocas investigaciones directas sobre la estructura anatómica del cuerpo. Incluso si algunos tratados médicos de los siglo V y IV aluden a veces (raramente) a la disección de animales, esta técnica no se empleó sistemáticamente con anterioridad a Aristóteles. Se deducían estructuras anatómicas basándose en la observación externa del cuerpo, en lo que se hacía visible gracias a las llagas o a las lesiones, en lo que se conocía del cuerpo de los animales gracias a las víctimas de los sacrificios y a la carnicería, o en las analogías con los objetos inanimados. Esto no quita nada a las capacidades de observación que podemos atribuir a muchos médicos griegos; pero debemos reconocer que el despliegue de estas capacidades podían ser muy variable según los contextos.

Con anterioridad a Aristóteles, los testimonios concernientes a la práctica de la observación y de la investigación empíricas no alcanzan más que algunos dominios particulares y ciertas preocupaciones teóricas. Es a Aristóteles a quien debemos la primera metodología general que atribuye un papel importante y distinto a la compilación y a la evaluación de lo que el llama los *phainomena* –incluso si la acepción que da a este término no corresponde a lo que entendemos por fenómenos empíricos–. Aristóteles ha elaborado sus principios metodológicos en parte en contra de las opiniones de Platón, y nos será útil examinar en primer lugar lo que acerca y separa a estos dos grandes filósofos.

Aristóteles está de acuerdo con Platón en que lo particular, en tanto que particular, no es un verdadero objeto de ciencia o de comprensión. El conocimiento verdadero se ocupa de las verdades universales. Sin embargo, mientras que Platón dice con frecuencia que las cosas particulares se limitan a imitar a las Formas o a participar de ellas, Aristóteles da cuenta de una manera diferente de las relaciones entre lo que también él denomina formas y las cosas particulares. A diferencia de Platón, que cree en Formas transcendentales inteligibles (por ejemplo la Forma de lo Bello de la que participan todas las cosas bellas), para Aristóteles las formas son aspectos inmanentes de las cosas. Según la doctrina que expone en las *Categorías*, lo que existe fundamentalmente son las sustancias primeras, es decir, tal o cual hombre individual. Para que las calidades, las cantidades y otras determinaciones existan es necesario que haya

sustancias que presentan las calidades y las cantidades en cuestión. Pero las sustancias primeras mencionadas en las *Categorías* se analizan en la *Física* y en otros lugares en función de una combinación de forma y de materia. Un individuo humano es un *synbolon*, un compuesto concreto, hecho de materia y de forma. Pero la forma y la materia no son los componentes en el sentido de los elementos constitutivos del compuesto. Sería más exacto decir que son aspectos de la sustancia individual. Con respecto a toda sustancia individual cabe el preguntarnos de qué está hecha –su causa material–, y qué la convierte en la sustancia propia –su causa formal–, después nos preguntaremos qué la ha causado (la causa eficiente) y a qué objetivo sirve, cuál es su objetivo o fin (la causa final).

Mientras que Platón considera con frecuencia que las cosas particulares son inferiores a las formas, Aristóteles piensa que ejemplifican las formas, pues las formas aristotélicas responden a la cuestión de saber qué es lo que hace de una sustancia individual lo que es –lo que hace del individuo humano, digamos, el ser humano tal como es–. En la doctrina de la reminiscencia expuesta en el *Fedón*, Platón aceptaba que este proceso se podía desencadenar inicialmente por la percepción, por ejemplo observando cómo las cosas particulares se parecen o no a las cualidades que representan. De este modo una pareja de objetos iguales puede desencadenar el proceso de la reminiscencia que lleva a la aprensión de la Forma en sí misma, la Igualdad. Pero para Aristóteles las sustancias particulares son lo que existe en primer lugar y aunque el sabio busca las Formas y los otros tipos de causas, no podemos decir que pueda alcanzarlas por medio de la reminiscencia.

Una conclusión inmediata e importante es consecuencia de lo anterior: la atención dirigida a los datos empíricos no concierne a las cosas individuales en tanto que cosas individuales. Para Aristóteles, el sabio se interesa por lo universal, no por las cosas particulares en tanto que tales. Aristóteles dice con frecuencia que los *phainomena* son el punto de partida de la encuesta. Pero esta expresión no designa únicamente lo que se muestra directamente a los sentidos, sino también lo que se cree o piensa corrientemente –lo que «parece» en el sentido que parece ser cierto–. Cuando Aristóteles quiere hablar más específicamente de los fenómenos sensibles añade a la palabra *phainomena* la expresión «según la percepción».

Además la recolección y evaluación de los *phainomena* de «lo que aparece», son importantes no solamente para establecer los datos y exponer las creencias comunes, sino también más particularmente para identificar los problemas que exigen una solución. Cuando Aristóteles examina un tema comienza con frecuencia con una revisión de las opiniones de sus antecesores. Pero para él se trata menos de tener una perspectiva histórica sobre la cuestión, o incluso de escribir la propia historia, que de exponer las principales dificultades, *aporiai*, que precisan ser resueltas y elucidadas.

La ontología aristotélica concede por lo tanto un lugar fundamental a las cosas particulares, pero su epistemología sostiene que los verdaderos objetos del conocimiento científico son las formas que estas cosas particulares poseen. También se encuentra en Aristóteles una metodología general que recomienda estudiar las opiniones comunes sobre el tema así como los datos empíricos, antes de abordar los grandes problemas teóricos. Aplica esta metodología en sus trabajos con una constancia destacable y no sólo en los tratados de física; Aristóteles la utiliza también, por ejemplo, en el dominio de la política. Por supuesto, los *phainomena* en cuestión se corresponden más o menos con lo que llamaríamos los datos de la observación. Así, en la *Física*, Aristóteles se interesa principalmente por las cuestiones que a nuestros ojos son propias de la filosofía de la ciencia, como la naturaleza del tiempo, del lugar, del infinito y los tipos de causas que es necesario aceptar. Recurre entonces con más frecuencia al razonamiento que a los resultados de la observación. Ciertamente examina de cerca los mismos datos de la experiencia, bien conocidos, verdaderos o supuestamente tales, que figuraban en los debates de los presocráticos y somete estas primeras discusiones y las opiniones comunes a una crítica completa, penetrante e incluso a menudo mordaz. Pero en regla general los datos de la experiencia reunidos en la *Física* se reducen a hechos bien conocidos o que se supone que lo son.

En los tratados de zoología la situación es muy diferente: los *phainomena* estudiados son con frecuencia los datos de la observa-

ción, y Aristóteles se esfuerza en muchas ocasiones por completarlos con los resultados de sus propias investigaciones originales. Con una forma de trabajar que no deja de recordar la de los historiadores, él y sus colaboradores reunieron y examinaron las opiniones de personajes muy diferentes, susceptibles de tener un conocimiento particular sobre diferentes aspectos de la vida o del comportamiento de los animales. Menciona en diversas ocasiones lo que le dijeron los cazadores, los pescadores, los criadores de caballos, acerca de cerdos, de anguilas, a los médicos, veterinarios, comadronas entre otros. Se inspira también –cosa que es más sorprendente desde nuestro punto de vista pero que es muy coherente con el suyo– en fuentes literarias, entre las que figura Heródoto, por ejemplo, incluso se llega en ocasiones a evocar con desdén a ese «mitólogo».

A estos testimonios de segunda mano se añaden los resultados de sus propias investigaciones y de sus colaboradores, incluso si subraya casi siempre hasta qué punto los hechos son difíciles de verificar, es difícil la observación y que son necesarias investigaciones más amplias. Podemos darnos cuenta de esto en su célebre estudio acerca de la reproducción de las abejas. Comienza exponiendo un conjunto de teorías que reflejan en gran parte sus propias opiniones *a priori*. Así, uno de los elementos que le llevaron a concluir que las abejas obreras son machos es la creencia que es más verosímil que los machos estén mejor provistos de armas ofensivas y defensivas que las hembras. Sin embargo al final de su estudio escribe (*Sobre la generación de los animales*, 760 b 2 ss.): «Este es por lo tanto el modo en que parece desarrollarse la generación de las abejas si partimos de la teoría *[logos]* y de los hechos que parecen establecidos con respecto a los insectos. Pero los hechos no se conocen de una manera satisfactoria y, si esto se corrige algún día, habrá que fiarse más de la percepción que de las teorías y a éstas en la medida en que lo que ellas muestren se acuerde con lo que parece ser *[phainomena]*.»

Existe un campo particular en el que Aristóteles actúa como un pionero. Ya tuve ocasión de decir que se practicaba muy pocas veces la disección con anterioridad a él, y Aristóteles deja comprender que sus compatriotas experimentaban cierta repugnancia con respecto a esto. Un pasaje de las *Partes de los animales* declara que «no es sin un gran asco que se puede ver de qué esta compuesto el género hombre; por ejemplo la sangre, la carne, los huesos, los vasos y otras partes análogas». De hecho la disección *post mortem* sobre el hombre todavía no estaba de actualidad; sin embargo, en lo que se refiere a los animales, Aristóteles consiguió dominar la repugnancia declarada; se encuentran pruebas evidentes de que practicó con sus colegas una disección profunda y minuciosa de un número muy grande de animales.

Sus motivos no eran la investigación por sí misma. Muy al contrario, Aristóteles tiene buen cuidado de explicar y de subrayar que las investigaciones sobre las partes de los animales no se inscriben directamente en una investigación sobre los constituyentes materiales sino en una investigación sobre sus formas y sus causas finales. Como siempre resulta evidente que las cuestiones teóricas están en juego, la comprensión de las estructuras y de las funciones de las partes de los animales. La encuesta está guiada constantemente por la noción de las diferentes causas a investigar y entre las cuatro causas, la esencia (o causa formal) y el bien (o causa final) tienen la mayor importancia. La disección servía por lo tanto principalmente para revelar el funcionamiento de estas dos causas, incluso si la utilización de esta técnica revelaba muchas cosas que Aristóteles no estaba en condiciones de prever antes de su investigación. Aunque los animales fuesen objetos de estudio inferiores, comparados a los cuerpos celestes divinos, estos últimos están alejados y resultan difíciles de observar. Los animales presentan por lo tanto una ventaja: «Nos encontramos mejor situados para conocerlos» y «se pueden recoger muchos hechos sobre cada uno de estos géneros [es decir los animales y las plantas] por poco que se quiera realizar algún esfuerzo» (*Partes de los animales*, I, 644 b 28 ss.). A partir del momento en que se dio cuenta de cómo podía llevar a cabo esta investigación y hubo definido las razones para hacerla –revelar las esencias y el bien–, le fue posible encarar un programa de investigación mucho más sistemático que ejecutó llevando sus investigaciones bastante lejos incluso si, obviamente, todavía dejaba mucho trabajo a sus sucesores.

Las destacables observaciones de Aristóteles, sobre todo en zoología, se inscriben en

el marco conceptual de su doctrina de las cuatro causas. Pero debemos añadir que presupuestos teóricos particulares determinan a la vez su programa de investigación y un gran número de los resultados que ofrece, sus observaciones presentan ciertos defectos que pueden ser importantes. Es en el análisis de las partes internas de los animales que constatamos el papel desempeñado por sus presupuestos. En este dominio sus trabajos están guiados por la doctrina de las diferentes facultades vitales, o facultades del alma, como la reproducción, la digestión, la percepción, la locomoción y otras. De este modo, cuando estudia las partes internas de los grandes grupos de animales no sanguíneos, parece especialmente preocupado por responder a ciertas cuestiones: intenta saber cómo y dónde se ingieren los alimentos, como se evacuan los residuos, en dónde se encuentra el principio director del animal, cuáles son sus modos de percepción (¿tiene sentidos del olfato y del oído?) y cómo se desplaza. Sus trabajos sobre el aparato digestivo en numerosas especies son minuciosos. Pero como no tiene ninguna noción del papel de lo que llamamos el sistema nervioso, ya se trate de nervios sensoriales o de los nervios motores, se contenta con apreciaciones superficiales sobre los mecanismos de la percepción y de la locomoción. En este último punto, al estudiar de cerca la disposición de los órganos locomotores, presta poca atención a los músculos internos de los animales que examina.

Como no diseccionó humanos se equivoca sobre algunos elementos característicos de nuestra anatomía. Si declara, por ejemplo, que el corazón tiene tres cavidades, es porque piensa que no tendría que tener, idealmente, más que un centro director (la cavidad media). Y cuando dice que el cerebro está vacío en gran parte, es porque está persuadido de la importancia primordial del corazón y por lo tanto no concede al cerebro más que un papel secundario. No obstante, en lo que concierne a la concepción sobre el corazón, se apoya en observaciones empíricas sobre el desarrollo de los huevos de gallina para llegar a la conclusión según la cual el corazón es el primer órgano en aparecer en el embrión.

Por otra parte los machos son para Aristóteles esencialmente más fuertes que las hembras, y viven más tiempo; el descubrimiento de especies animales que son excepciones no le lleva a revisar su teoría general sino a considerar a esos animales como inferiores. En muchos casos, lo que es «natural» corresponde no a lo que es cierto en la mayoría de los casos sino a la norma o al ideal fijados por los animales superiores y especialmente por la especie considerada suprema, el hombre. Así, según Aristóteles, el lado derecho es intrínsecamente más fuerte que el lado izquierdo y le es superior. Reconoce que la distinción derecha/izquierda no está siempre bien establecida en los animales, pero ello no le impide decir que en el hombre «la parte derecha es más diestra». Por otra parte afirma que es por lo alto que se absorben los alimentos y saca sus consecuencias: las plantas que se alimentan por las raíces están invertidas desde el punto de vista funcional. De hecho solamente en el hombre las partes superiores están dirigidas hacia la parte superior del Universo. Y Aristóteles no duda en decir que en el hombre, exclusivamente, las partes naturales son «conformes a la naturaleza (Partes de los animales)».

La obra de Aristóteles ilustra por lo tanto de forma destacada la interdependencia de la teoría y de la observación. Las observaciones no se efectúan por sí mismas sino por la ayuda que pueden aportar para la resolución de problemas teóricos. Aristóteles no fue el único investigador en la Antigüedad o en la época Moderna que recogió observaciones directamente para apoyar teorías preestablecidas. Si reprocha a otros el no dar muestras de paciencia en su investigación y plantear las conclusiones que quieren alcanzar antes de haber verificado que están confirmadas por los hechos, se puede en ocasiones devolverle la crítica. Al mismo tiempo no podemos dejar de estar impresionados por la diversidad de sus investigaciones empíricas. Si con frecuencia ocurre que sus teorías previas no tienen en cuenta las excepciones de la observación, Aristóteles permite a veces que estas le contradigan y por tanto modificar aquellas. Y sobre todo, ya lo hemos dicho, recuerda con frecuencia que todos los testimonios pertinentes no se recogieron, y acepta suspender su juicio sobre los problemas precisos hasta que nuevas investigaciones se hayan emprendido. Es en Aristóteles en donde encontramos el primer programa «generalizado» de investigación empírica en la ciencia de la naturaleza, investigación emprendida

La inmensa aventura del saber griego es todavía en la actualidad, a través de su diversidad y a pesar del espesor de la historia que nos separa de ella, la fuente de la que bebe y a la que vuelve sin cesar la civilización intelectual, ética y política de Occidente.

La ambición de este libro es ponderar lo que sabían los griegos, lo que creían saber, lo que inventaron y lo que pensaban de las condiciones y posibilidades del saber; pero también encarar todo aquello de lo que somos deudores respecto a ellos, en nuestro propio deseo de conocimiento. La obra nos ofrece la descripción y el análisis de la mirada que los griegos arrojaron sobre su propia civilización y sobre sus propias empresas intelectuales para comprenderlas y justificarlas. Así se evoca menos su historia que sus historiadores, menos su poesía que su armonía; pues la originalidad de los griegos no ha sido tanto haber sabido muchas cosas como haber exigido de sí mismos saber lo que sabían, lo que decían, lo que hacían y lo que querían.

El libro, concebido a la manera de otros Diccionarios críticos que le han precedido, reúne en varios capítulos unas decenas de ensayos escritos por un equipo internacional de investigadores. Su contenido se centra en tres dominios en los que reconocemos, con razón, la fundamental aportación de la reflexión griega: la filosofía, la política y la ciencia. Tras tres grandes capítulos consagrados a cada uno de estos temas, un último conjunto reúne los retratos intelectuales de las grandes figuras individuales y las principales escuelas de pensamiento que han ilustrado ese deseo de saber en el que Aristóteles, de modo tan típicamente griego, veía una característica natural y universal del hombre.

***Jacques Brunschwig** es Profesor Emérito de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad de París-1 y miembro correspondiente de la British Academy, ha editado* Tópicos *de Aristóteles en la colección Guillaume Budé* (Les Belles Lettres) *y publicado numerosos artículos sobre el pensamiento griego, principalmente sobre Aristóteles y las escuelas filosóficas del período Helenístico. Varios de ellos se reunieron en recopilaciones (*Études sur les philosophies hellénistiques, *PUF;* Papers in Hellenistic Philosophy, *Cambridge University Press).*

***Geoffrey Lloyd** es Profesor de Historia de la Filosofía y de las Ciencias en la Universidad de Cambridge, sucedió a Moses Finley en el puesto de Master of Darwin College. Es autor de numerosos libros sobre la Antigüedad grecorromana, entre los cuales se ha traducido al español* Polaridad y Analogía: dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego.

Colaboradores: ***Julia Annas, Serge Bardet, Annie Bélis, Enrico Berti, Henri Blumenthal, Richard Bodéüs, Luc Brisson, Monique Canto-Sperber, Paul Cartledge, Barbara Cassin, Maurice Caveing, François De Gandt, Armelle Debru, Fernanda Decleva Caizzi, John Dillon, Françoise Frazier, Michael Frede, David Furley, Marie-Odile Goulet-Cazé, François Hartog, Carl Huffman, Edward Hussey, Christian Jacob, Jacques Jouanna, José Kany-Turpin, Wilbur Knorr, André Laks, Alain Le Boulluec, Carlos Levy, Anthony A. Long, Mario Mignucci, Donald Morrison, Claude Mossé, Oswyn Murray, Carlo Natali, John David North, Denis O'Brien, Martin Ostwald, Pierre Pellegrin, Gilbert Romeyer-Dherbey, Malcolm Schofield, Robert W. Sharples, Pierre Somville, C. J. Toomer, Robert Wardy.***



